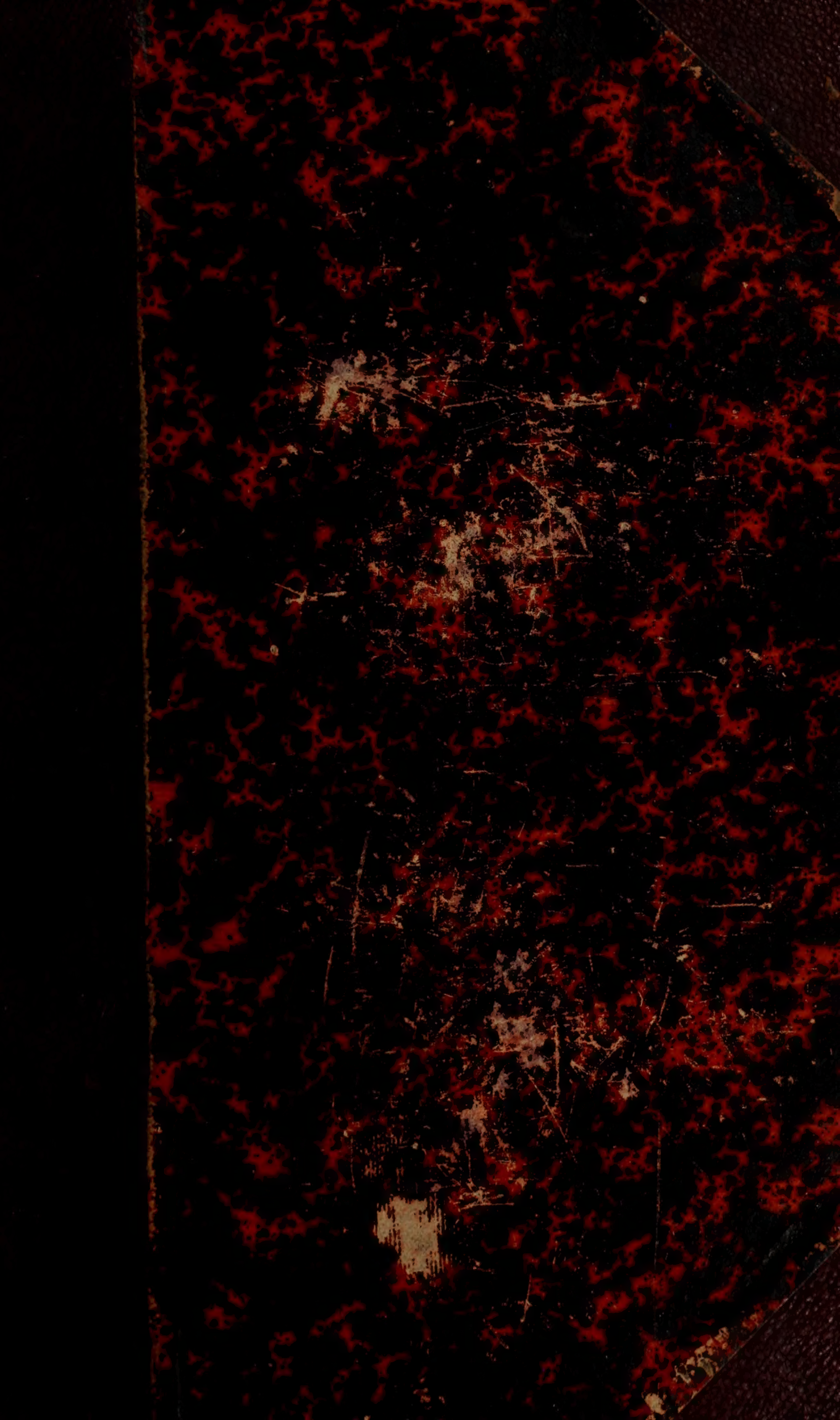
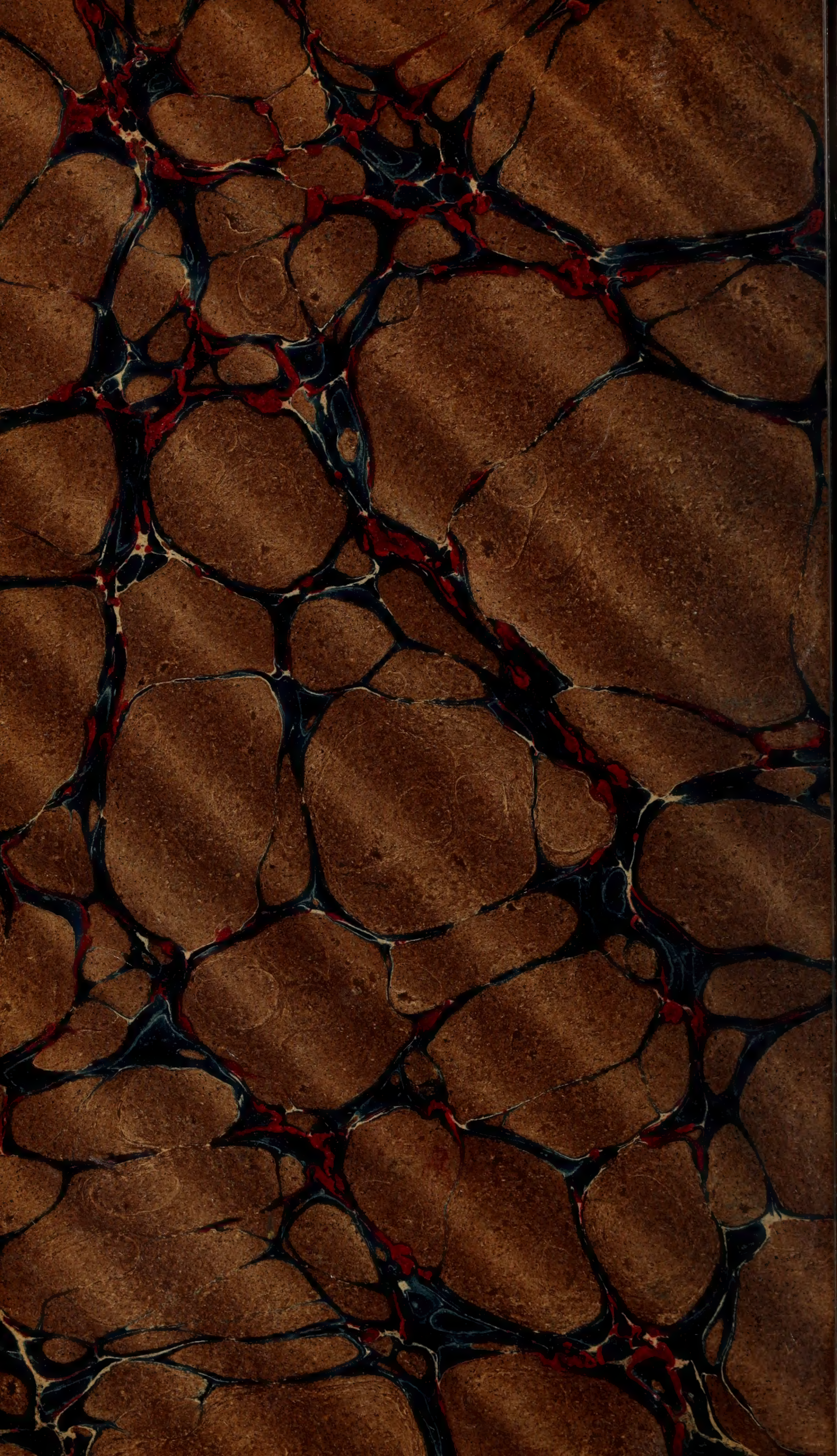
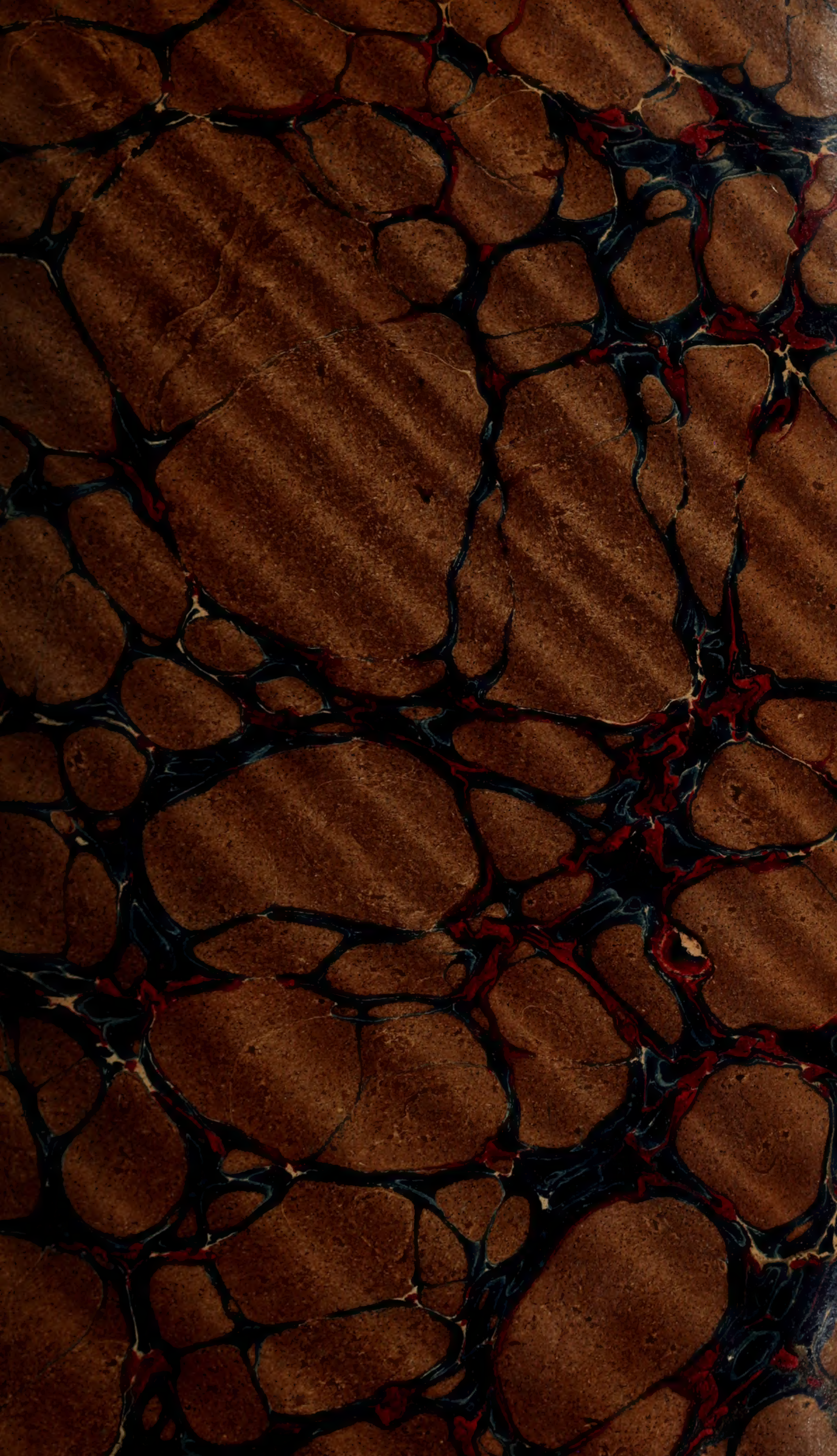






BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE

DU XIX[e] SIÈCLE

LA DOGMATIQUE

BIBLIOTHÈQUE
THÉOLOGIQUE
DU XIX[e] SIÈCLE

Rédigée par les principaux Docteurs des Universités catholiques

ENCYCLOPÉDIE, APOLOGÉTIQUE
INTRODUCTION A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ARCHÉOLOGIE BIBLIQUE, HISTOIRE DE L'ÉGLISE, PATROLOGIE, DOGME
HISTOIRE DES DOGMES, DROIT CANON, LITURGIE, PASTORALE
MORALE, PÉDAGOGIE, CATÉCHÉTIQUE ET HOMILÉTIQUE
HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE THÉOLOGIQUE

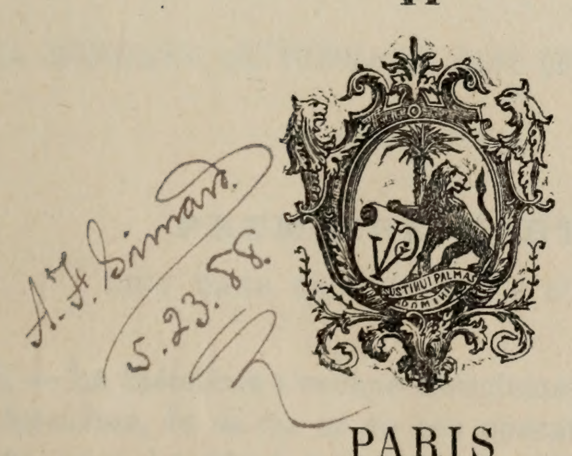
TRADUCTION DE L'ABBÉ P. BÉLET

LA DOGMATIQUE

PAR LE D[r] M.-J. SCHEEBEN

Professeur au Séminaire archiépiscopal de Cologne

II



PARIS

SOCIÉTÉ GÉNÉRALE DE LIBRAIRIE CATHOLIQUE

PARIS
VICTOR PALMÉ
Éditeur des Bollandistes, Directeur général
76, RUE DES SAINTS-PÈRES

BRUXELLES
J. ALBANEL
Directeur de la succursale de Belgique
29, RUE DES PAROISSIENS

GENÈVE
GROSSET ET TREMBLAY, IMPRIMEURS-ÉDITEURS

1880


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

BIBLIOTHÈQUE
THÉOLOGIQUE
DU XIX[e] SIÈCLE.

LA DOGMATIQUE.

LIVRE DEUXIÈME.

LA THÉODICÉE, OU THÉOLOGIE DANS LE SENS RESTREINT.

PREMIÈRE PARTIE.

DIEU DANS L'UNITÉ DE LA SUBSTANCE.

1. — La théodicée s'occupe directement de ce qu'est Dieu en lui-même, de sa vie et de ses opérations internes. Mais on ne peut, ici-même, éviter de considérer Dieu indirectement dans ses rapports avec le dehors. Aussi la division la plus naturelle et la plus usitée de la théodicée est celle qui envisage l'unité de la substance dans la trinité et la diversité des personnes. Comme la substance commune aux trois personnes peut être connue indépendamment de la trinité des personnes, qu'elle l'est déjà avant la foi par la raison

naturelle, et que, d'autre part, la trinité des personnes ne peut être bien connue que dans l'unité de la substance, la théodicée se partage naturellement en deux parties : *De Deo uno* et *De Deo trino*. Ce n'est pas rejeter cette division, c'est l'agrandir au contraire et la développer, que de considérer Dieu d'abord dans son être et sa nature, puis dans sa vie et enfin dans ses opérations intérieures. Les opérations intérieures de Dieu, résultant de l'inépuisable fécondité de sa vie, sont le fondement de la trinité des personnes, car elles consistent précisément dans la communication vivante de sa nature unique, et elles nous montrent la Trinité, non dans une simple opposition, mais dans une communion positive et vivante avec l'unité de substance et de nature.

D'après cette division, notre traité se partage en trois chapitres, que nous faisons précéder d'un autre sur la connaissance de Dieu, pour résoudre les questions formelles.

2. — Chez les Pères, la doctrine de l'unité de Dieu jointe à la doctrine de la création, n'est ordinairement traitée que dans leurs ouvrages apologétiques contre les païens et les manichéens. Les développements de cette doctrine sont ordinairement mêlés à leurs traités polémiques sur la Trinité et l'Incarnation, surtout contre les ariens, ainsi qu'on le voit par les ouvrages de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse, *contra Eunom.*, et de saint Hilaire, *de Trin.*, mais nulle part aussi parfaitement que dans saint Augustin, *de Trinit.* Le Lombard la traite d'après saint Augustin ; il ne s'occupe de la nature divine que dans *Dist.* II, III, VIII ; à partir de la distinction XXXV, il traite *ex professo* les trois principaux attributs de la nature, qu'il appelle *appropriata personarum*.

Dans l'ère patristique, le plus savant ouvrage, celui où toute la doctrine de l'unité de Dieu est traitée *ex professo*, c'est le fameux livre de l'Aréopagite, *De divinis Nominibus*, avec le commentaire du confesseur saint Maxime. Les ouvrages qui contiennent le plus de documents empruntés aux saints Pères, sont de Jean Cyparissiota, *Expositio materiaria eorum quæ de Deo a theologis dicuntur*, Bibl. PP. Lugd., t. XXI ; de Pétau, Thomassin et Frassen, *de Deo*, et Théoph. Raynaud, *Theol. naturalis*. Sous le rapport systématique, au moyen-âge, le *Monologium* de saint Anselme (1re partie) a

fait époque; viennent ensuite Alexandre de Halès et saint Thomas (en leurs deux *Sommes*). Dans un temps plus voisin de nous, nous ne citerons, dans la masse prodigieuse des écrits, que le magnifique ouvrage de Lessius *de Divinis perfectionibus,* sous forme contemplative, et les traités de Rongacci dans son ouvrage : *De l'unique nécessaire.* Pour notre temps, les travaux qui offrent le plus de ressources sont les dogmatiques de Staudenmaier, Berlage, Kuhn, Schwetz et Franzelin, et, sur plusieurs questions spéciales, Kleutgen, *Theol. et Philos.*, passim.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU. — SA SUBSTANCE ET SES ATTRIBUTS EN GÉNÉRAL.

Nous divisons ce chapitre en trois articles : Art. 1, *De la connaissance naturelle de Dieu;* Art. 2, *De la connaissance surnaturelle de Dieu;* Art. 3, *Construction scientifique de ces deux connaissances.*

ARTICLE PREMIER.

DE LA CONNAISSANCE NATURELLE DE DIEU.

§ 61. **Nature et propriétés de cette connaissance.**

Ouvrages à consulter : Outre ceux qui sont cités § 62 et 63, *voy.* surtout : Franzelin, *De Deo uno,* thes. I, seq.; Kleutgen, *Théol.,* t. II, p. 18, et *Philos.,* t. I, p. 633; Ign. Stahl, *Die Lehre der Vœter von der naturl. Gotteserkenntniss.*

3. — La théorie de la connaissance naturelle de Dieu appartient proprement à la philosophie, mais elle appartient aussi à la théologie en ce sens 1° qu'une appréciation exacte de la connaissance naturelle est d'une importance capitale pour acquérir une intelligence claire et complète de la connaissance surnaturelle, pour en assurer le développement régulier et en général pour se rendre compte de tout ce qui concerne les rapports de l'homme avec Dieu.

2° Les sources et les règles de la théologie fournissent de

nombreuses données sur la connaissance naturelle de Dieu. Aujourd'hui surtout cette matière doit être étudiée avec un soin particulier, parce que, soit dans un prétendu intérêt pour la vérité de la foi, soit par malveillance, on a entassé sur ce sujet quantité d'erreurs et d'opinions suspectes, alors qu'il demanderait, par son importance fondamentale, à être traité avec toute la clarté et l'exactitude possible. De là vient que l'Eglise elle-même s'en est expliquée si souvent et avec tant d'énergie.

4. — La doctrine expresse de la foi, relativement à ce point, a été renouvelée par le Concile du Vatican, *De fide cath.*, cap. II, sect. I, et cap. II : « Sancta Mater Ecclesia tenet et » docet Deum, rerum omnium principium et finem, naturali » rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse; invi- » sibilia enim ejus a creatura mundi per ea quæ facta sunt » intellecta conspiciuntur, *Rom.*, I, 20. — Si quis dixerit Deum » unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea » quæ facta sunt naturali rationis humanæ lumine certo » cognosci non posse, anathema sit. »

5. — Cette doctrine, on le voit, est appuyée sur les termes formels de l'Ecriture; ce n'est pas du reste accidentellement, mais *ex professo* et dans plusieurs passages, que les livres saints traitent cette question. Ils établissent, d'une part, *Rom.*, I, 18-25; cf. *Rom.*, II, 14-16, (voir les textes parallèles dans *Sag.*, XIII, 1 et suiv.), la possibilité, la nécessité et la réalité chez les païens d'une connaissance du vrai Dieu indépendante de la révélation positive, d'une connaissance de Dieu en sa double qualité de Créateur et de Seigneur; et, d'autre part, saint Paul, dans ses deux discours à Lystre, *Act.*, XIV, 14-16, et à Athènes, *Act.*, XVII, 22-31, fait de cette connaissance le préliminaire, le point de départ naturel de la foi positive, en montrant qu'il faut la considérer et la faire valoir comme un préambule de la foi, dans le sens négatif comme dans le sens positif.

DÉVELOPPEMENTS.

6. — Les principaux textes de l'Ecriture auxquels nous faisons allusion sont les suivants : 1° *Sagesse*, XIII, 1 et suiv. : *Vani enim sunt omnes homines*, μάταιοι μὲν γάρ πάντες ἄνθρωποι φύσει,

in quibus non subest scientia Dei, et de his quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est, τόν ὄντα; *neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex, sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt. Quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est, speciei enim generator*, γενεσιάρχης, *hæc omnia constituit. Aut si virtutem aut opera*, δύναμιν κάι ἐνέργειαν, *eorum mirati sunt, intelligant ab illis quoniam qui hæc fecit fortior est illis. Ex magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri*, ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιάρχης αὐτῶν θεωρεῖται. *Sed tamen in his minor est querela. Et hi enim fortasse errant, Deum quærentes et volentes invenire. Etenim cum in operibus illius conversentur, inquirunt, et persuasum habent quoniam bona sunt quæ videntur. Iterum autem nec his debet ignosci. Si enim tantum potuerunt scire ut possent æstimare sæculum, quomodo hujus dominum non facilius invenerunt.* (*Voy.* sur ce texte le Commentaire de Lorin.)

2° *Rom.*, I, 18, 25 : *Revelatur enim ira Dei de cœlo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum qui veritatem Dei in injustitia detinent; quia quod notum est Dei* (ce qui est connaissable, ou ce qui doit être connu) *manifestum est in illis*, τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς, *Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur*, ἀπο κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, *sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas*, ἥτε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις κάι Θειότης; *ita ut sint inexcusabiles, quia cum cognovissent Deum*, γνόντες τὸν Θεόν, *non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est cor insipiens eorum, dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum et serpentium. Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam, ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis. Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et coluerunt, et servierunt creaturis potius quam creatori, qui est benedictus in sæcula. Amen.* (*Voy.* une longue explication de ce passage dans le Commentaire de Tolet; consultez aussi Kleutgen, *Théol. de la scol.*, t. II, p. 23 et suiv.; Franzelin, *loc. cit.*, *Thes.* 2.)

3° *Rom.*, II, 14-16 : *Cum enim gentes quæ legem non habent naturaliter ea quæ legis sunt*, τὰ τοῦ νόμου, *faciunt*, *ejusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis*, τὸ ἔργον τοῦ νόμου, *scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus, in die cum judicabit Deus occulta hominum, secundum Evangelium meum, per Jesum Christum. (Voy.* Suarez, *de Gratia*, lib. I, c. VIII, et Franzelin, *loc. cit.*, Thes. 4.)

4° *Act.*, XIV, 14-16 : *Viri, quid hæc facitis? et nos mortales sumus, similes vobis homines, annunciantes vobis ab his vanis converti ad Deum vivum, qui fecit cælum et terram, et mare et omnia quæ in eis sunt; qui in præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Et quidem non sine testimonio se ipsum reliquit, benefaciens de cælo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et lætitia corda nostra.*

5° *Act.*, XVII, 22-31 : *Viri athenienses, per omnia quasi superstitiosiores vos video. Præteriens enim et videns simulacra vestra, inveni et aram in quo scriptum erat :* IGNOTO DEO. *Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuntio vobis. Deus, qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt, hic cæli et terræ cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat, nec manibus humanis colitur, indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia; fecitque ex uno*, ἐξ ἑνός αἵματος, *omne genus hominum inhabitare super universam faciem terræ, definiens statuta tempora et terminos habitationis eorum, quærere Deum si forte attractent eum, aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, movemur et sumus; sicut et quidam vestrorum poetarum dixerunt : Ipsius enim genus sumus. Genus ergo cum simus Dei, non debemus æstimare auro aut argento, aut lapidi, sculpturæ artis et cogitationis hominis, divinum est simile.*

Nous allons expliquer, démontrer et développer les doctrines ci-dessus énoncées dans les thèses suivantes :

7. — I. Il y a d'abord, selon la doctrine de la foi, une connaissance naturelle de Dieu, en ce sens que l'homme, en dehors de toute révélation positive, par les seules ressources de sa raison, par ses moyens naturels, peut et doit, même dans l'état de nature déchue, acquérir une connaissance

certaine du vrai Dieu, en sorte qu'il est responsable devant lui de ne la pas posséder ou de la renier. On peut donc lui imputer à faute la négligence des devoirs religieux et moraux qu'elle suppose. Cette doctrine est de foi et évidemment contenue dans les passages cités de l'Ecriture.

8. — II. Sans doute il est très-difficile à l'homme abandonné à lui-même d'acquérir de Dieu une connaissance entière et exempte d'erreur; il y faut en tout cas une bonne et heureuse culture des facultés de l'esprit, aidée d'un secours particulier de Dieu. Cependant l'Ecriture montre assez, et c'est l'enseignement général des Pères, qu'une connaissance élémentaire de Dieu est également naturelle en ce sens qu'elle se développe avec le réveil de la raison, spontanément, facilement et par une sorte de nécessité intrinsèque résultant de la nature intellectuelle de l'homme. Elle n'est donc pas importée du dehors, et n'a pas besoin d'être produite tout entière par l'enseignement philosophique. Elle est tellement innée à la nature spirituelle de l'homme, que malgré toutes les influences contraires du dehors, malgré la dégradation morale des individus, elle ne peut jamais être entièrement étouffée.

C'est la doctrine formelle du concile du Vatican, clairement énoncée dans les textes de l'Ecriture que nous venons de citer, et c'est l'opinion commune des Pères et des théologiens. Cette doctrine est donc au moins *proxima fidei*.

DÉVELOPPEMENTS.

9. — L'Ecriture sainte l'énonce : 1° quand elle dit, *Rom.*, I, *Sag.*, XIII, que cette connaissance n'est pas une démonstration laborieuse, mais la vue d'une chose révélée, καθορᾶται, θεωρεῖται ; 2° quand elle assure que cette connaissance est facile à acquérir, car elle accuse les païens, *Rom.*, I, 18, non pas d'avoir négligé les études nécessaires pour y parvenir, mais d'avoir violemment opprimé la vérité divine qui se découvre manifestement à l'homme ; 3° l'Ecriture déclare, *Rom.*, II, 14, que la connaissance de la loi, impliquée dans ces termes : *naturaliter quæ legis sunt facere*, est de telle sorte qu'elle est gravée (de Dieu) dans le cœur des païens ; de là vient que la *Sagesse*, XIII, 1, appelle la répudiation de cette

connaissance une offense à la nature, μάταιοι φύσει, et non pas seulement à la raison en général, comme dans le passage du *Ps.* XIII, 1 : *Dixit insipiens in corde suo : non est Deus.*

L'ensemble de cette doctrine est souvent reproduit et inculqué par les Pères, par les anciens auteurs ecclésiastiques et surtout par les apologistes pour confondre les païens, absolument comme dans l'Ecriture. Qu'il nous suffise de citer : Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase, et surtout Tertullien, *de Testimonio animæ*, Lactance. *Voyez* pour les preuves Kleutgen, t. II, p. 33 et suiv. ; le *Catholique*, 1861, t. I, p. 1 et suiv. ; Franzelin, *de Deo*, p. 89 et suiv. Cette connaissance de Dieu est appelée par les Grecs ἔμφυτος, φυσικῶς ἐνκατάσπαρτος, ἀδίδακτος, αὐτοδίδακτος, ou θεοδίδακτος. Tertullien la nomme *testimonium animæ naturaliter christianæ*, *doctrina naturæ ;* il appelle les manifestations de cette connaissance, *tacita commissa congenitæ et ingenitæ conscientiæ*, et il ajoute : *Hæc testimonia animæ... quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina.* Il disait des païens qui refusaient de reconnaître Dieu : *Hæc summa delicti nolentium agnoscere quem ignorare non possunt.*

10. — Dans les deux derniers siècles, on a beaucoup agité la question si et jusqu'à quel point il peut y avoir une ignorance de Dieu complète et non imputable, ou du moins si par suite de quelque négligence il peut naître une ignorance complète de Dieu, une conviction positivement athée. Le sentiment commun est qu'aucune de ces éventualités n'est généralement possible, du moins qu'elle ne saurait longtemps subsister. *Voy.* la démonstration exacte de ce point dans Kilber, *Theol. Wirceb.*, de Deo, cap. I.

11. — III. Cette connaissance naturelle de Dieu, possible en même temps que nécessaire, la foi enseigne qu'elle est vraiment naturelle, c'est-à-dire qu'elle émane de la nature raisonnable de l'homme et qu'elle se forme par les procédés qui lui sont propres. Elle ne résulte donc point d'un besoin instinctif de l'âme, ni d'une adhésion aveugle à une autorité extérieure, mais d'une perception évidente, d'une vue personnelle, qui fait d'un besoin de l'âme un besoin éclairé de la raison et vraiment digne de l'homme. Et c'est pour cela que le témoignage extérieur de l'autorité trouve de l'écho au fond du

cœur humain. — Cette thèse est aussi certaine que la précédente.

DÉVELOPPEMENTS.

12. — Le concile du Vatican ne définit directement que ceci : c'est que nous pouvons en général acquérir cette connaissance par nos perceptions et nos lumières personnelles. Quant à l'Ecriture sainte, *Rom.*, I et *Sagesse*, XIII, elle déclare que cette connaissance, commune à tous les hommes, est une manifestation de Dieu, accessible à la fois aux yeux de l'esprit et aux yeux du corps, *intellecta conspiciuntur*, expression d'une grande énergie, et *cognoscibiliter videri*. La connaissance qui résulte de cette manifestation, voilà ce qui produit la certitude rationnelle de l'existence de Dieu et le devoir de s'y conformer, et ce qui prouve que ceux qui la nient sont déraisonnables et criminels.

Ce faux-fuyant de quelques modernes, que la foi intérieure ou extérieure à l'existence de Dieu est au fond le vrai motif de cette certitude, ne prouve que la mauvaise foi de ceux qui s'en servent, car l'intention de saint Paul, *Rom.*, I, était précisément de faire connaître le vrai motif de la certitude universelle et inébranlable de l'existence de Dieu. *Voy.* Franzelin, *loc. cit.*, *Thess.*, V. Que si, malgré cela, on ne laisse pas, dans le langage ordinaire, de donner le nom de foi à la croyance de l'existence de Dieu, nous en avons donné la raison au livre 1er, n. 622 et suiv.

13. — IV. 1. La connaissance de Dieu qui s'obtient par la force et l'énergie de la nature, par les lumières de la raison, est encore, selon l'enseignement dogmatique, une connaissance naturelle et même purement naturelle, en ce sens que son objet nous est fourni par la nature créée comme en un miroir où Dieu se rend visible au regard de notre esprit. Dieu n'est donc pas vu ou perçu immédiatement en lui-même, mais par l'entremise des créatures, que nous voyons placées sous dépendance (VATIC., in can. I) ; nous l'apercevons dans les créatures comme la cause de leur existence, *ibid.*, cap. II. Mais cette connaissance n'est pas moins réelle et certaine.

Il est vrai que directement et formellement, la doctrine

dogmatique se borne à dire, d'une part, qu'il ne peut y avoir du côté de la raison une perception immédiate de Dieu ayant le caractère d'une vision directe de son être, et d'autre part que la connaissance médiate qui se tire des opérations de Dieu emporte une réelle et parfaite certitude. Ainsi, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse y avoir une autre perception de Dieu objective et immédiate, qui n'ait pas le caractère d'une vision, par conséquent qu'à côté de la connaissance médiate il ne puisse y avoir une autre connaissance qui soit immédiate de quelque manière. Mais la révélation ne connaît point cette dernière, et ce qu'on a voulu faire pour l'établir manque de fondement et affaiblit plus ou moins, avec le dogme de l'invisibilité de Dieu, le dogme de l'efficacité inhérente à la connaissance médiate.

14. — II. Cependant la connaissance médiate de Dieu peut quelquefois devenir à certains égards une connaissance relativement immédiate, comparée à ce qu'elle est dans d'autres circonstances, par exemple à la connaissance déductive : on l'appelle alors le sentiment ou l'instinct de la divinité. Mais ces dénominations mal entendues sont en grande partie la cause des vues obscures et inconsistantes dont nous parlons ci-dessus.

DÉVELOPPEMENTS.

15. — *Preuve du n° I.* La connaissance naturelle que nous avons de Dieu, et en général toute connaissance possible ici-bas n'est pas une vue immédiate. C'est là une conséquence du dogme de l'invisibilité de Dieu, dont il sera parlé plus tard, et surtout du langage formel de l'Apôtre, I *Cor.*, XIII, déclarant que toutes nos connaissances ici-bas ne sont, comparées à la vision face à face, qu'une vue dans un miroir, *videmus nunc per speculum.* Mais l'Apôtre reconnaît aussi, *Rom.*, I, d'accord avec *Sag.*, XIII, que le miroir des créatures n'est pas seulement pour la foi un moyen d'éclaircir l'idée que nous avons de Dieu; il est encore pour l'œil de notre esprit un moyen de se représenter la sublimité et la majesté divine. C'est donc dans le miroir et par le miroir des créatures que nous pouvons voir Dieu et être certain de son existence indépendamment de la foi. C'est cela même, et cela seul qui est contenu dans cette forte expression : *intellecta cons-*

piciuntur, νοούμενα καθορᾶται, qui explique et précise cette autre expression plus faible : *cognoscibiliter poterit videri*, ἀναλόγως θεωρεῖται, de la *Sagesse*, XIII.

Ces paroles disent expressément que la connaissance dans le miroir suffit, malgré son imperfection, pour produire en soi la plus parfaite certitude. Quand saint Paul, dans ses discours à Lystre et à Athènes (*voy.* ci-dessus, n. 5), dit que la connaissance médiate est une « audition, » une « perception » du témoignage de Dieu dans ses créatures, une découverte, un attouchement de Dieu, *si forte attrectent*, ψηλαφήσειαν, *aut inveniant*, par l'entremise de ses œuvres, il n'entend point amoindrir cette certitude, ou substituer à la vue rationelle, νοούμενα, une autre espèce de connaissance médiate ; il veut seulement montrer que notre manière de concevoir les perfections divines est essentiellement obscure, parce qu'elle provient d'une connaissance médiate, afin de mieux faire ressortir que le *conspicere* n'est après tout qu'un *videre in speculo et in ænigmate*, 1 Cor., XII, 22, ou un *procul intueri*, Jean, XXV, 25. Mais il ajoute en même temps que cet attouchement de Dieu n'a pas besoin d'être longtemps recherché dans le monde extérieur, que nous le constatons en nous-même, que nous l'y saisissons comme présent par la vie, le mouvement et l'être que Dieu produit en nous et y entretient. — Voyez sur la doctrine unanime des Pères en cette matière les textes de l'Ecriture cités n. 9.

16. — *Explication du n.* 2. On peut cependant, avons-nous dit, appeler la connaissance médiate de Dieu obtenue par cette voie une connaissance plus ou moins immédiate, suivant qu'on l'envisage sous ses différentes formes et ses divers aspects. On peut l'appeler immédiate, 1° à raison de la forme sous laquelle elle s'offre involontairement à chacun de nous : elle provient d'une impulsion intérieure et spontanée de la raison, sans raisonnement distinct, sans le secours du savoir et sans instruction particulière, contrairement à l'autre forme de la connaissance qui vient de la réflexion, de la spéculation philosophique et de l'étude ; 2° à raison de la forme sous laquelle Dieu la produit en nous, ou la fait jaillir du miroir de notre âme, au lieu de la produire par son action dans le monde extérieur ; 3° on peut encore l'appeler immédiate par ce qu'elle n'est pas simple-

ment déductive et que l'esprit ne se borne pas à extraire ou à développer un objet contenu dans le moyen de connaissance, mais qu'il existe entre Dieu et l'esprit connaissant un rapport, un lien direct, qui rend l'esprit capable de s'élever jusqu'à Dieu par le moyen de la création. Notre esprit n'a donc pas besoin de chercher hors de lui le vrai germe, la racine de la connaissance de Dieu; il le trouve directement dans son propre fond.

17. — Ces propriétés de la connaissance naturelle de Dieu déterminent le sens et la portée réelle de plusieurs expressions que nous allons signaler.

1° Elles nous montrent d'abord ce que veulent dire les saints Pères quand ils parlent d'une connaissance innée de Dieu et qu'ils en font la condition et le point de départ, ἀντίληψις, πρόληψις, ὑπόληψις, de la connaissance qui s'acquiert par la réflexion. Ils n'entendent point que cette connaissance soit objectivement immédiate, ni indépendante de tout travail de la raison, puisqu'il n'y a point, selon eux, d'autre connaissance que celle que l'âme acquiert en méditant sur les créatures. Cette connaissance ne se distingue de la connaissance réfléchie, philosophique, qu'en ce que cette dernière se forme et se développe avec plus de clarté et de précision. Ce qui est antérieur à toute opération de la raison, ce qui est inné dans toute l'acception du mot, c'est la raison elle-même, et elle seule, parce que, étant l'image de Dieu, elle a la vertu et la tendance de connaître les êtres créés dans leurs rapports avec Dieu, l'être substantiel, et surtout de connaître que ses lumières sont subordonnées aux lumières de Dieu, vérité substantielle, et de s'élever ainsi jusqu'à lui comme au principe de tout être et de toute vérité. Voilà dans quel sens on peut encore parler d'une idée innée de Dieu. Cette idée n'implique pas une représentation actuelle ou habituelle, indépendante de toute influence divine; elle marque simplement dans la raison une disposition active, une loi qui l'invite à réclamer et à chercher une cause dernière et suprême des objets créés [1].

18. — 2° Ainsi s'explique également le sens qu'il faut attacher aux expressions de plusieurs philosophes, Pères et

[1] *Voy.* Staudenmaier, dans *Encycl. de la théol. cath.*, au mot Dieu.

théologiens platonisants [1], lorsqu'ils attribuent la connaissance sinon totale, du moins partielle de Dieu, non pas à la faculté déductive de la raison, mais à une forme particulière de perception, qu'ils rapportent soit à la raison, soit à un des côtés de la faculté de connaître, et dont le principe est appelé par eux « sens divin, » *apex mentis*, ou *igniculus animæ;* « petite étincelle de l'âme [2], » chez les mystiques allemands. La connaissance de Dieu étant d'une autre nature et ayant une autre direction que les autres connaissances intellectuelles, exige aussi une fonction particulière qui occupe une place spéciale, la plus intime et la plus haute, dans la faculté de connaître. C'est par ce côté que l'âme est le plus proche de Dieu, qu'elle se sent attirée à lui, et surtout qu'elle ressent en elle l'efficacité de son influence. Cependant cela ne modifie point essentiellement la nature de la connaissance médiate; le côté plus élevé qui y correspond dans la faculté de connaître n'est lui-même qu'un côté plus élevé de la faculté déductive (ce que les scolastiques expriment par les termes de « raison supérieure » et de « raison inférieure [3] » et plusieurs modernes par ceux de raison et d'intelligence). Cette fonction du « sens divin » ne peut s'appeler une vraie et immédiate perception de Dieu que dans un sens : *a*. parce que la connaissance déductive suppose dans l'esprit l'aptitude de percevoir les objets créés non-seule-

[1] Voyez les matériaux dans Thomassin., *De Deo*, lib. I, surtout ch. XIX-XX.

[2] Ce nom et la pensée qu'il exprime ne se rencontrent pas seulement chez les mystiques allemands, qui n'en tiraient pas toujours le meilleur parti, mais aussi chez les principaux scolastiques, par exemple dans saint Thomas, *In II Sent.*, Dist. XXXIX, quæst. III, art. I. Il entend par là la lumière intellectuelle de l'âme en tant qu'elle est capable de produire la connaissance immédiate de plusieurs vérités et d'éclairer de sa lumière celles qu'on en déduit. Par rapport aux vérités indirectement connues, cette lumière est le centre lumineux de l'âme, ce qu'il y a de plus intime et de plus profond dans la vie de l'esprit. Mais comparée à la connaissance de Dieu et des anges, ce n'est qu'une étincelle, qui ne jette sur les objets qu'un jour insuffisant. Cependant comme c'est dans ce foyer lumineux que l'âme est le plus proche de Dieu et qu'elle reçoit directement son influence, ce foyer est en même temps ce qu'il y a de plus élevé dans l'âme; c'est par là qu'elle se rapproche le plus de Dieu et qu'elle s'élève le plus facilement à lui.

[3] Nous donnons ci-dessous, en traitant du premier homme, de plus amples détails.

ment en eux-mêmes, mais encore formellement dans leur dépendance vis-à-vis de la cause de tout leur être, et que cette perception implique directement celle de la causalité divine comme corrélatif ; en sorte que l'œil de notre esprit passe de la créature à Dieu de la même manière que dans le miroir nous voyons à la fois le fait de la réflexion et l'objet réfléchi.

On peut encore parler d'une perception immédiate en ce sens *b.* que la connaissance de Dieu, encore qu'elle ne soit que déductive par l'effet qu'elle produit sur notre esprit, se présente cependant comme une sorte de perception saisissant un objet qui nous est intimement présenté. La meilleure manière de caractériser cette perception serait de l'appeler une conception de Dieu comme cause première des phénomènes que nous avons sous les yeux ; dans ce cas, elle n'apparaîtrait plus seulement comme l'acte spécifique et suprême de la « raison; » ce serait une connaissance naturelle de Dieu qui ne serait ni absolument immédiate, ni absolument médiate ; elle aurait tout ensemble et la perfection d'une perception directe et l'imperfection d'une connaissance déductive.

19. — Les théologiens dont nous parlons opposent ordinairement ce qu'ils appellent la connaissance immédiate de Dieu à la connaissance par le miroir, ou par les phénomènes divins que révèlent les œuvres de Dieu, et ils la considèrent comme une connaissance d'une autre espèce, plus élevée et plus directe. Ils disent : nous connaissons Dieu et nous le voyons non-seulement dans les objets réels, mais encore dans son éternelle et immuable vérité, comme fondement des vérités nécessaires, invariables, universelles, supérieures à tous les temps et à tous les lieux, abstraites, possibles et idéales, qui dominent le monde réel. Evidemment, cette vision de Dieu et de ses idées ne signifie pas que nous voyions dans leur fond éternel les vérités abstraites qui concernent les créatures réelles ou possibles, ou seulement que le contenu de ces vérités représente la nature divine sous un aspect particulier, comme si ces vérités, au lieu de nous servir de moyens pour connaître Dieu, étaient au contraire reconnues en lui comme dans leur miroir, ainsi que le veulent les ontologistes. Cette opinion a été expressément

condamnée par l'Eglise et ne peut s'enseigner avec sécurité [1].

Mais on peut dire, en un sens très véritable, que ces vérités nous conduisent à la connaissance de Dieu d'une manière toute particulière et relativement immédiate, parce que leur nécessité, leur immutabilité, etc., doivent avoir leur fondement dans un être réel, nécessaire, immuable. Une plus ample réflexion nous apprend que la connaissance que nous en avons ne peut être que le reflet des idées éternelles, *rationes æternæ formales,* qui existent dans une intelligence plus haute; que c'est par l'influence de cette intelligence qu'elles nous apparaissent comme indépendantes de toute réalité créée; d'où nous concluons que la raison objective de leur réalité éternelle et nécessaire doit résider dans cet idéal substantiel de toutes choses, *ratio æterna objectiva et realis;* que c'est là que l'intelligence suprême puise ses idées, idées qu'elle possède en les contemplant. En un mot, ces vérités nous donnent la connaissance directe de Dieu en ce sens que la vérité abstraite de nos conceptions et de nos idées nous conduit à la vérité subsistante d'un être absolu, qui en est le fondement et la racine.

Ici encore, il est vrai, Dieu n'est connu que par voie de conclusion, et notre connaissance demeure toujours indirecte; mais parce qu'il n'apparaît plus comme la *cause* d'une réalité extérieure, mais seulement comme la *raison* de vérités possibles et nécessaires *(ratio,* par opposition à *causa),* ni comme la *cause* de notre faculté de penser, mais comme la *raison* formelle de vérités concevables et connaissables, *veritas æterna fondamentalis et radicalis*, son existence est en quelque sorte *aperçue* dans la connaissance de ces vérités; le raisonnement en forme ne sert qu'à développer et à établir plus nettement ce qui était déjà contenu dans cette connaissance.

Contrairement à la connaissance des réalités qui sont hors de Dieu et aperçues dans le miroir des créatures, on pourrait dire que cette connaissance est produite par les

[1] Voy. les propositions condamnées par la congrégation de l'Inquisition, le 18 sept. 1861, longuement commentées par Kleutgen, t. I, addition à la *Théologie du moyen-âge.*

rayons de la vérité éternelle tombant dans notre esprit. Mais on peut aussi l'appeler une connaissance de Dieu provenant des ombres qui enveloppent sa nature, soit au sens négatif, parce qu'une simple pensée n'est pas un reflet véritable de Dieu; soit au sens positif, parceque les côtés de l'être divin qui ressortent des vérités idéales sont précisément ceux qui ne peuvent se refléter dans les choses réelles et ne peuvent être connus que par leur contraire, par les perfections négatives de Dieu.

Toutefois, ce mode de connaissance est également une connaissance *dans* le miroir, sinon *par* le miroir des créatures, puisque c'est dans la méditation des choses sensibles qu'il puise le contenu des idées par lesquelles nous saisissons les vérités dont il s'agit, et qu'il marche de pair avec la réflexion que nous faisons sur notre propre nature spirituelle; car cette nature, par ses moyens intellectuels de connaître et par la connaissance actuelle des vérités éternelles qu'elle procure, est une image et un rayon de la nature divine.

C'est pour cette dernière raison que la connaissance dont nous parlons ci-dessus a été mise par saint Augustin dans un rapport étroit avec la connaissance saisie dans le miroir intérieur, et développée avec une prédilection particulière, quoique non toujours avec assez de précision; tandis que dans saint Thomas elle est absorbée par cette dernière.

Voy. sur ce sujet le spirituel ouvrage du capucin tyrolien Juvenalis Annaniensis : *Sol intelligentiæ* (Augsb., 1686). Sur les preuves de l'existence de Dieu dans saint Augustin : K. van Endert, *Der Gottesbeweis*, p. LXXI.

20. — 3. Quand on dit de la connaissance de Dieu qu'elle est un sentiment, il faut bien se garder d'obscurcir le caractère vrai et certain, lumineux et rationnel de cette connaissance; il importe de démêler avec soin en quoi consiste ce sentiment et quelle place il occupe à côté de la connaissance elle-même. Ce qu'il y a de vrai dans cette opinion peut se résumer dans les propositions suivantes :

1° La connaissance de Dieu procède d'un certain sentiment, d'une part, parce qu'elle se rattache à l'instinct, à la conscience de notre faiblesse et de notre dépendance; et, d'autre part, parce qu'elle a sa source dans un besoin inné qu'é-

prouve notre raison d'assigner une cause dernière aux êtres de la création.

2° Cette connaissance est vivifiée et agrandie par divers sentiments, mouvements ou dispositions de l'âme, notamment par le respect et l'amour qui l'accompagnent; mais elle est aussi produite en partie par des sentiments qui, à raison de leur profondeur, de leur énergie, ou de leur caractère extraordinaire, noble, élevé, se révèlent comme des influences divines.

3° Cette connaissance est elle-même une sorte de sentiment divin, soit par sa perfection, en tant qu'elle conçoit Dieu comme présent dans ses œuvres et surtout comme agissant en nous par son influence; soit par son imperfection même, en ce qu'elle n'éclaircit pas à nos yeux la nature de son objet et ne nous en donne point une représentation directe et adéquate.

21. — V. Enfin la connaissance médiate de Dieu est encore naturelle ou conforme à la nature en ce sens que, correspondant à la double nature de l'homme, elle s'obtient, dans son développement normal et complet, au moyen de deux miroirs, qui se complètent, se supposent et s'impliquent mutuellement : l'un est le monde extérieur et sensible; l'autre, la nature spirituelle de l'âme connaissante. Par le premier, nous connaissons Dieu comme puissance souveraine et bienfaisante, comme providence ordonnatrice ; par le second, nous le connaissons dans les attributs intimes de sa vie spirituelle et morale.

22. — Un rapport plus étroit entre ces deux miroirs et les deux modes de connaissance qui y correspondent résulte de ce qui va suivre. Notre connaissance intellectuelle part des choses sensibles, et dans sa marche directe elle tend surtout vers le dehors, car l'œil de l'esprit suit l'œil du corps. Il résulte de là que si la connaissance qui s'obtient par le miroir extérieur est la plus imparfaite, elle est aussi la plus accessible à notre esprit, la plus naturelle, la plus populaire, et c'est aussi sur celle-là que l'Ecriture et les Pères insistent davantage. De même, la connaissance qui provient du miroir intérieur est la plus haute et la plus parfaite, mais aussi la plus difficile et la plus laborieuse, malgré ou plutôt

à cause de la présence intime du miroir ; elle suppose une plus profonde réflexion, un retour de l'âme sur elle-même. De plus, comme l'âme ne connaît sa nature spirituelle que par ses actes spirituels, et que ces actes se révèlent surtout dans leur tendance vers le monde sensible, la considération intellectuelle du miroir extérieur est en quelque sorte la base d'une connaissance plus haute ; mais en revanche cette première connaissance ne saurait conduire à l'idée de Dieu comme être spirituel et vivant, sans être appuyée, informée en quelque sorte ou animée par la réflexion appliquée à la nature spirituelle de l'âme.

23. — Cette thèse énonce la doctrine commune des Pères et des théologiens ; les plus autorisés ne s'écartent guère du juste milieu qu'en insistant avec plus ou moins de force sur l'un ou l'autre mode de connaissance. Il est faux notamment, ainsi qu'on l'a quelquefois soutenu de nos jours, que les Pères aient fait valoir avec exclusion ou prédominance le miroir intérieur, et les scolastiques le miroir extérieur.

24. — VI. Une dernière connaissance qui sous le rapport formel et subjectif fait partie de la connaissance naturelle de Dieu, est celle dont le moyen ne se trouve point dans la nature créée, dans ses phénomènes naturels et ordinaires, mais dans des phénomènes qui, étant surnaturels par leur objet, quoique naturellement perceptibles, ne sont plus matériellement et objectivement naturels. Parmi ces phénomènes surnaturels, qui constituent une sorte de révélation surhumaine, non pour l'oreille, mais pour l'œil, il faut compter en général les miracles physiques et moraux, qui se révèlent d'une manière sensible et par lesquels Dieu agit librement et directement sur la nature ; puis les actes extraordinaires que la divine Providence opère dans les individus ou dans la masse, soit en exauçant nos prières, soit en punissant ou en récompensant nos œuvres. Il est vrai que cette espèce de révélation divine sert aussi et surtout à accréditer la parole révélée et les vérités de la foi, et se rattache en fait à la révélation générale et antérieure qui nous est faite par la nature. Cependant elle n'en a pas moins une valeur à part, et une valeur telle qu'elle suffit pour nous faire connaître l'existence de Dieu et plusieurs de ses perfections. Ce caractère spécial est justement ce qui la rend

propre à éveiller, vivifier, agrandir et compléter la connaissance qui provient de l'influence ordinaire de Dieu. Elle fait surtout le premier par les miracles physiques et les prophéties, qui nous montrent Dieu comme le maître suprême de la création et comme la sagesse qui veille sur la liberté de l'homme. Elle opère le second par les miracles de l'ordre moral, par les actes de charité et de sainteté héroïques, où éclatent d'une manière sensible les attributs moraux du Tout-Puissant. C'est par la première manière que le sentiment naturel de la divinité était vivifié sous l'ancien Testament en face de l'idolâtrie. Cette importance des miracles et des prophéties est expressément relevée dans la révélation positive. La dernière manière apparaît surtout pendant l'ère chrétienne, depuis que Dieu lui-même, par l'humanité du Christ, s'est montré à nous plein de grâce et de vérité. *Voy.* Franzelin, *de Deo uno*, Thes. VIII.

25. — Il reste plusieurs points à faire ressortir et à développer dans ces deux aspects de la connaissance naturelle de Dieu : la certitude de l'existence de Dieu et la représentation de sa nature et de ses propriétés. Nous allons les étudier dans les deux § suivants.

§ 62. La connaissance naturelle de Dieu dans ses éléments essentiels. — Sa certitude. — La preuve de l'existence de Dieu. — Comment elle s'obtient.

Ouvrages à consulter : Les preuves patristiques de l'existence de Dieu sont longuement déduites dans Pétau, *De Deo*, lib. I, c. I et seq.; Thomassin, *De Deo*, cap. XXI et seq.; Staudenmaier, *Dogm.*, t. II, § 19 et suiv.; K van Endert, *Der Gottesbeweis* (Frib., 1869). *Voy.* les théologiens scolastiques dans S. Anselme, *Monol.*, cap. I et seq.; Guilelm., Paris., *De Trin.*, cap. I et seq.; Rich. Vict., *De Trin.*, lib. I; Alex. Hal., 1 Part. *quæst.* III, Thom., 1 Part., *quæst.* III; *Contr. Gent.*, lib. I, cap. 15, mieux dans lib. II, cap. XIII; preuve dialectique développée, dans Scot, in I, *dist.* II, et *De rerum princ.*, quæst. I; Raymund. de Sabonde, lib. I; Suarez, *Metaph.*, disp. XXIX; Sylv. Maurus, *Op. Theol.*, I, quæst. XIV-XVI. Cette preuve est longuement traitée par les théologiens contemporains, dans les dogmatiques de Staudenmaier et Berlage, dans les apologétiques de Hettinger et Vosen, et dans Kleutgen, *Philos.*, t. II, p. 693 et suiv., p. 831 et s.

26. — Nous laissons à la philosophie ou à l'apologétique le développement détaillé et la justification des preuves de l'existence de Dieu. Nous ne toucherons ici que quelques points relatifs à la nature, à l'organisme et à la valeur de ces preuves ; ils se rapportent au caractère indirect et à l'évidence de la connaissance naturelle de Dieu.

27. — I. Nécessité de la preuve. Quoique l'existence réelle fasse partie de l'essence de Dieu et que son affirmation soit une proposition intrinsèquement et immédiatement évidente, *propositio per se nota secundum se*, cette existence, toutefois, n'est point *pour nous* une proposition directement évidente, *propositio per se nota*, parce que nous n'avons point une notion directe de la nature divine, mais que nous la formons avec d'autres idées. Nous ne la connaissons que sous forme de proposition expérimentale, en tant que l'existence de Dieu se manifeste au dehors ; nous ne la connaissons qu'indirectement, comme condition nécessaire de nos expériences immédiates. Il faut donc la prouver au moyen de celles-ci *(a posteriori)*.

C'est la doctrine commune des théologiens et la conséquence naturelle de cette vérité dogmatique : nous ne connaissons Dieu que d'une manière indirecte; *voy.* S. Thom., 1 *Part.*, quæst. II, art. 1. Cette assertion que l'existence de Dieu est une proposition *per se nota quoad nos*, en admettant que le *per se notum* n'implique pas la vue directe de Dieu, mais en le réduisant au sens de *per se notum ex terminis*, et en tant qu'on ne conteste pas la possibilité et la légitimité des preuves *a posteriori*, cette assertion est admise par plusieurs théologiens, et semble plutôt pécher par la logique qu'elle n'est théologiquement répréhensible.

DÉVELOPPEMENTS.

28. — Il semble que l'existence de Dieu soit comprise dans l'idée même que nous nous formons de lui. Cette apparence provient, d'une part, de ce que le moyen par lequel nous nous formons cette idée est le même que celui par lequel nous arrivons à la certitude de sa réalité objective ; car nous ne pouvons pas concevoir Dieu comme cause première et nécessaire de toute existence, sans le supposer lui-même existant. Cette apparence vient aussi de ce qu'on ne peut

admettre que l'idée que nous avons de Dieu soit vraie et légitime en soi, sans admettre sa réalité objective ; car en fait l'être absolu n'est possible qu'autant qu'il existe réellement. Comme cette légitimité objective, cette possibilité de concevoir l'idée de Dieu n'est pas régulièrement contestée, on peut sans doute tirer de là un argument *ad hominem* et *ad absurdum;* mais cette légitimité elle-même ne peut se prouver qu'en démontrant qu'un être correspondant à cette idée est nécessaire pour expliquer les réalités évidentes que nous percevons. C'est dans le sens d'un argument *ad hominem* et *ad absurdum* qu'il faut entendre l'argument ontologique de saint Anselme dans le *Proslogium*, d'autant plus que lui-même, dans le *Monologium*, tire ses preuves positives non de l'idée de Dieu, mais *a posteriori.*

29. — II. Forme naturelle et forme artificielle de la preuve. Quoique l'existence de Dieu, en tant que nous ne le connaissons pas directement, *non per se notum quoad nos,* ait besoin d'être démontrée, il ne s'ensuit point que sa certitude ne soit que le résultat d'une preuve scientifique, réflexe et consciente, fondée sur nos propres recherches ou sur l'enseignement d'autrui, ou que sa certitude dépende de la perfection scientifique de la preuve. Au contraire, la preuve nécessaire à tout homme pour acquérir une pleine certitude est si facile et si claire, qu'on s'aperçoit à peine du procédé logique qu'elle implique, et que les preuves scientifiquement développées, bien loin de donner à l'homme la première certitude de l'existence de Dieu, ne font qu'éclaircir et consolider celle qui existe déjà. *Voy.* ci-dessus, n. 9. De plus, comme la preuve, dans sa forme originelle, se présente en quelque sorte comme une démonstration *ad oculos* et trouve de l'écho dans les plus profonds replis de la nature raisonnable de l'homme, elle fonde, à ce titre, une conviction plus forte et plus inébranlable que n'importe quelle conviction artificiellement obtenue, et ne peut être ébranlée par aucune objection scientifique.

30. — III. Diversité et division des preuves. Les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu se divisent, relativement à leur moyen, en deux classes principales, essentiellement différentes : la première comprend les preuves

indirectes ou réflexes; la seconde, les preuves directes. Les preuves indirectes s'appuient sur le témoignage que la conscience de chaque homme rend de l'existence de Dieu; elles supposent que cette conscience, étant raisonnable, s'appuie elle-même sur d'autres preuves. Les preuves directes, au contraire, sont celles qui forment et qui soutiennent cette conviction générale. Ces deux classes peuvent se présenter sous la double forme mentionnée ci-dessus, suivant qu'elles s'offrent plus ou moins directement et involontairement à la saine raison de l'homme, ou qu'elles se développent scientifiquement par l'étude et la réflexion.

31. — 1. Les preuves indirectes ou réflexes ont cela de commun qu'elles démontrent, par la nature même de l'idée de Dieu qui est en nous, que cette idée provient évidemment de la nature raisonnable de l'homme, par conséquent que son objet doit être aussi infailliblement vrai que la nature humaine est infailliblement raisonnable. Mais elles se distinguent entre elles selon le caractère particulier de l'idée de Dieu qui sert de point de départ; elles revêtent une triple forme : 1° il y a la preuve qui se tire de l'universalité et de la permanence de l'idée de Dieu chez tous les hommes (preuve historique); 2° la preuve qui se tire de l'intimité, de la profondeur et de l'énergie de cette idée, surtout quand elle se révèle comme conscience religieuse et morale (on l'appelle aussi preuve morale) ; 3° il y a la preuve qui se tire du caractère psychologique et logique de cette idée, quand son objet ne se trouve pas dans le cercle de nos expériences internes et externes et qu'il ne peut être atteint par aucune combinaison artificielle. On conclut alors que la raison y aspire de son propre mouvement.

32. — 2. Les preuves directes ont cela de commun, 1° qu'elles démontrent l'existence de Dieu par quelqu'une de ses œuvres qui tombent sous notre perception, et qui révèlent en Dieu une propriété qui le distingue de tous les autres êtres; 2° elles fournissent originairement et par elles-mêmes la certitude de l'existence de Dieu, et l'idée de la propriété qui y correspond en Dieu; 3° elles sont par conséquent essentiellement identiques à l'idée de Dieu qui se produit involontairement en nous avant toute culture scientifique et toute réflexion ; elles ne font que l'éclaircir en

l'énonçant. Mais elles se distinguent entre elles en ce qu'elles visent à établir l'existence de Dieu sous certains points de vue ou propriétés particulières, au moyen d'opérations plus générales ou plus spéciales, ou par les différents modes de causalité qui produisent un seul et même effet, bien qu'on puisse du résultat de chaque preuve déduire indirectement le résultat des autres.

Ces preuves, grâce à leur parenté et à leur diversité, se complètent et se relient en un faisceau lumineux qui nous conduit à Dieu par divers chemins, enlace la certitude de son existence avec toutes les autres certitudes, et en fait un corps de preuves où les preuves particulières constituent les membres d'un même corps organique.

DÉVELOPPEMENTS.

33. — Nous nous bornons ici à indiquer l'ordre et l'enchaînement de ces preuves. 1° On distingue d'abord les preuves qui se tirent des choses réelles, et dont Dieu est la *cause;* 2° les preuves qui se tirent des choses possibles et des vérités idéales, et dont Dieu est la *raison.*

34. — 1° Le premier groupe se subdivise *a.* en arguments qui partent des attributs communs à toutes les choses perceptibles, et qui montrent Dieu comme l'être absolu (arguments métaphysiques); *b.* et en arguments communs à certaines classes de choses perceptibles, et qui révèlent Dieu comme l'Etre spirituel absolu (arguments cosmologiques). Ces deux formes de preuves se partagent elles-mêmes en trois groupes, qui se subvidisent en plusieurs catégories.

35. — *a.* Les points de départ généraux, ceux qui se rencontrent plus ou moins dans chaque objet, concernent α) la manière d'être des choses en tant que créées, ce qui les fait paraître comme produites du dehors, dépendantes et subordonnées, impliquant par conséquent, comme cause efficiente, un être incréé, indépendant, absolu (tels sont, parmi les cinq arguments de saint Thomas, *in Part.*, I, quæst. II, art. II : le second argument, *a causa efficiente,* et le troisième, *a contingente ad necessarium);* β) la qualité de la nature d'un être, nature imparfaite, surtout dans son unité et sa simplicité, bornée dans son contenu, diversement graduée, changeante,

ce qui implique un être absolument parfait, et surtout absolument un et simple, illimité et immuable, notamment comme cause exemplaire (4e argument de saint Thomas, *a gradibus rerum*); γ) le mouvement et le développement dont les êtres sont susceptibles, vers lequel ils aspirent et qui s'accomplit en eux : ce qui suppose un moteur immobile comme principe et soutien, et surtout comme terme du mouvement, cause finale (1er argument de saint Thomas).

36. — *b*. Les points de départ spéciaux sont α) dans la nature, l'activité et le mouvement des choses matérielles; car la formation et l'animation de la matière, l'organisation et la liaison des êtres matériels, leur développement normal supposent un principe spirituel qui les pénètre, les forme et les domine, et ce principe ne peut exercer son influence sans être lui-même auteur de la matière. 6) Dans la nature, l'activité et le mouvement de l'esprit, car cet esprit étant soumis par sa substance à la loi du *devenir*, ne peut émaner d'un autre esprit que par voie de création. Sa connaissance et sa volonté temporaires, contingentes, bornées, changeantes réclament comme idéal une connaissance et une volonté éternelles, nécessaires, infinies, immuables, puis, dans ses aspirations vers la possession du vrai et du bon, une vérité et une bonté pourvues des mêmes attributs. γ) Dans la double matière de l'homme considéré comme l'abrégé de l'univers; car la liaison intime qui fait de l'esprit et du corps une seule et même nature, l'influence réciproque de ces deux éléments de l'ordre naturel (surtout dans l'intellect agissant), la subordination du corps à l'esprit, appellent un être supérieur qui étant le principe créateur des deux, rende possible l'union de ces deux substances si différentes, procure leur influence mutuelle et se les subordonne tous deux comme à leur dernière fin. — A ces arguments tirés de la nature des êtres créés, se rattachent pour les compléter les arguments empruntés aux phénomènes surnaturels, dont il est question ci-dessus, n. 24.

37. — 2° Le second groupe principal des arguments directs a pour point de départ les choses possibles et les vérités idéales conçues comme objectivement possibles. La possibilité, la nécessité et l'immutabilité des vérités qui se rattachent aux idées du possible, et l'incommensurabilité du

domaine du possible supposent, comme fondement et racine de toute vérité, un être essentiellement réel, nécessaire, infini.

38. — IV. Valeur des preuves. Il est clair qu'on ne saurait (objectivement) attribuer une force probante absolue, ou une pleine évidence, à chacune des preuves que nous venons d'indiquer, ni aux preuves possibles en général, sous prétexte que la connaissance naturelle et indirecte de Dieu est une vérité dogmatique. Il est encore plus évident que chacune de ces preuves n'a pas (subjectivement) une force probante, ou une évidence universelle facile à saisir et entrainant l'assentiment. Quelques-unes cependant doivent avoir une pleine évidence objective et subjective, une évidence qui s'impose à tous les hommes qui pensent, tant qu'ils ne ferment pas volontairement les yeux à la lumière. Car les preuves formellement développées ne sont, du moins en partie, pas autre chose que la formule technique des raisons de connaitre qui, d'après le dogme, imposent tellement à tous les hommes la certitude de l'existence du vrai Dieu, qu'on ne peut s'y soustraire sans péché. Aussi les théologiens ont toujours attaché la même valeur à ces deux propositions : la première, que l'existence de Dieu peut être connue, par le moyen des créatures, avec une certitude irrésistible ; la seconde, que cette existence peut être prouvée et démontrée au moyen des créatures.

39. — Mais cela ne nous oblige pas à dire que les preuves de l'existence de Dieu ont une évidence mathématique ; car l'évidence des vérités mathématiques, surtout en géométrie, est appuyée par l'imagination ; elle ne dépend pas des dispositions morales du sujet, et ne se heurte pas notamment à des obstacles moraux qui obscurcissent le regard de l'esprit ; tandis que les preuves de l'existence de Dieu ne s'adressent qu'à la raison et l'obligent à s'élever au-dessus de l'imagination pour adhérer à une vérité à laquelle on résiste quelquefois de toutes ses forces. D'un autre côté, on ne va pas assez loin quand on dit que ces preuves n'ont qu'une évidence morale, car la certitude qu'elles donnent n'est pas seulement morale, elle est absolue ; et loin de trouver dans l'individu des dispositions favorables, elles

s'imposent plus ou moins, malgré les résistances : c'est qu'elles ont une évidence métaphysique.

DÉVELOPPEMENTS.

40. — C'est compromettre la doctrine dogmatique relative à la connaissance certaine du vrai Dieu obtenue par la preuve, et il est dangereux en pratique de dire que si les preuves sont évidentes quand elles visent à démontrer l'existence d'un principe incréé des choses, elles ne le sont pas quand elles tendent à établir l'existence personnelle d'une cause essentiellement distincte de la création. Cela reviendrait à dire que ces preuves n'excluent pas évidemment le panthéisme que le panthéisme n'est pas manifestement absurde et insoutenable. Cette opinion est d'autant plus incompréhensible que le panthéisme vise précisément à supprimer toute les lois de la pensée, tandis que le simple athéisme renonce seulement à appliquer et à développer le principe de causalité. L'un est la sophistique radicale, tandis que l'autre n'est qu'absurdité pure et ne tombe dans la contradiction qu'en essayant d'appliquer le principe de causalité par le cercle des causes. — Le Père Gratry a parfaitement démontré, d'après Aristote et Platon, que le panthéisme n'est que la sophistique réduite en système. (*Logique*, liv. II.)

§ 63. **Des moyens par lesquels nous nous représentons l'être de Dieu et ses propriétés. — Nature et étendue de l'idée que nous avons de Dieu.**

Ouvrages à consulter : Parmi les Pères, surtout : Greg. Naz., *Orat. theol.* II; Greg. Nyss., *contr. Eunom.*, lib. XII; Basil., *contr. Eunom.*, lib. I (sur les trois : Schwane, *Dogm. Gesch.*, t. II, § 3); Aug., *De Trin.*, lib. XV; Dion. Areopag., *Div. nom.*, cap. I; Extraits, dans Jean Cyparissiota, *Decad.*, I et II. Parmi les théologiens : Bonav., *Itiner. mentis ad Deum;* Thom., I *Part.*, quæst. XIII, *super Boeth., de Trin.*, quæst. VI, act. III et IV; *contr. Gent.*, lib. I, cap. XXIV et seq.; *Quæst. disp. de pot.*, quæst. VII, art. VII-IX; Petav., *De Deo*, lib. I, cap. V-XIII; Thomassin., *De Deo*, lib. IV, cap. VI et seq. Parmi les contemporains : Staudenmaier, t. II, § 28 et suiv.; Berlage, t. I, § 17-18; Kuhn, § 25-28; Kleutgen, *Théol.*, I, 2e édit., p. 221 et suiv., et *Philos.*, t. I, p. 299 et suiv.; Franzelin, *De Deo*, thes. X et suiv.

41.— I. De ce que la connaissance naturelle de Dieu est une connaissance indirecte, il suit d'abord que l'idée que nous avons de la nature divine n'est ni proprement intuitive (c'est-à-dire puisée dans une vue immédiate de l'objet), ni équivalente à l'idée intuitive (c'est-à-dire réfléchissant à sa manière, positivement et réellement, la nature divine telle qu'elle est en elle-même). Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que les créatures qui nous servent de miroir fussent égales à Dieu, que nous les pussions connaître parfaitement et directement telles qu'elles sont en elles-mêmes. Ces deux points sont de foi, car ils sont expressément formulés dans l'Ecriture, et c'est l'enseignement unanime des Pères (ainsi qu'ils l'ont prouvé contre les eunomiens) et des théologiens.

DÉVELOPPEMENTS.

42. — L'Ecriture enseigne en effet que la connaissance de Dieu « tel qu'il est » en lui-même, *sicuti est*, sera la récompense future des enfants de Dieu, I *Jean*, III, XX, que notre connaissance actuelle n'est pas seulement une connaissance *per speculum*, I *Cor.*, XIII, mais encore une connaissance « énigmatique et partielle, » *in ænigmate, ex parte.*

43. — Pour la doctrine des Pères, notamment contre Eunome, *voy.* Pétau., lib. I, cap. V et seq.; Thomass., lib. IV, c. V et seq. Une expresion caractéristique souvent employée par les Pères, relativement à la pensée émise dans la thèse précédente, est celle-ci : Tout ce que nous savons par les créatures, c'est que Dieu existe ; nous ne savons pas ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas. *Voyez* Thomassin, *loc. cit.* Cette expression signifie que l'image que les créatures nous donnent de Dieu est, en ce qui regarde sa perfection et sa clarté, en rapport non direct, mais inverse avec la certitude de l'existence de Dieu que nous obtenons par le moyen des créatures. La certitude de l'existence de Dieu est analogue à celle que nous avons de l'existence d'une personne que nous voyons directement ou dont nous regardons l'image dans un miroir ; mais l'image que les créatures nous donnent de Dieu n'a pas la perfection et la clarté de l'image d'une personne que nous regardons ou dont nous voyons le portrait. Les Pères ne disent nullement qu'on ne puisse au moyen des créatures avoir une idée précise de ce qu'est

Dieu, car autrement l'affirmation de l'existence de Dieu n'aurait point de sens; ils ne nient pas même qu'on ne puisse avoir de Dieu une vraie compréhension, ainsi que nous l'allons montrer.

44. — Les théologiens appellent souvent l'idée de Dieu que nous excluons de notre thèse, *conceptus quidditativus* (essentiel), ou *proprius*, par opposition à *conceptus abstractivus* ou *analogicus*. Cette conception, la seule qui soit possible, se forme en attribuant à Dieu ou en lui refusant les qualités des objets créés. Mais ils ne nient pas pour cela que le dernier concept ne soit aussi quidditatif, ou propre, car il renferme des propriétés qui appartiennent essentiellement à Dieu, qui caractérisent son essence et distinguent sa nature de toutes les autres natures. Le concept quidditatif dont ils parlent est celui qui, contrairement aux simples attributs, désigne le caractère fondamental de l'essence divine, et par conséquent cette essence elle-même.

45. — II. Nous ne pouvons donc nous faire de Dieu aucune représentation qui nous le montre positivement et simplement dans sa manière d'être spéciale. Mais il ne s'ensuit point que nous ne puissions avoir de lui qu'une idée négative, ou purement relative et extérieure, en sorte que nous saurions simplement ce qu'il n'est pas, ou comment il se comporte à l'égard d'autres êtres. Sans doute, nous devons commencer par éliminer de la notion que nous nous formons de la substance divine les imperfections des créatures, et lui attribuer le pouvoir de créer toutes les perfections qui les distinguent, de produire par lui-même des choses analogues ou semblables à celles que les créatures peuvent produire par leurs perfections. Mais notre connaissance ne doit pas s'en tenir là. Les perfections des créatures étant un véritable, quoique imparfait miroir, des perfections divines dont elles sont l'image, elles doivent nous donner de Dieu des notions qui, toutes défectueuses et indirectes qu'elles soient, n'en sont pas moins positives et représentent réellement les perfections positives et immanentes qui caractérisent la substance de Dieu, sa nature et sa manière d'être.

Cette doctrine est au moins voisine de la foi, car elle est nécessairement impliquée dans les termes non équivoques

par lesquels l'Ecriture sainte et l'Eglise attribuent à Dieu plusieurs prédicats positifs. C'est en tout cas la doctrine la plus commune des Pères (contre les gnostiques) et des théologiens, quoique plusieurs expressions des Pères semblent y contredire et que les nominalistes la repoussent formellement. On sait, en effet, que les gnostiques rejetaient toute connaissance, même négative, de la nature de Dieu. Ils l'appelaient βυ θός ἄγνωςτος et ἀκατονόμαςτος, et les nominalistes n'acceptaient qu'une connaissance purement relative, qui n'emportait aucune représentation réelle de la nature intime de Dieu.

DÉVELOPPEMENTS.

46. — *Explication et preuve.* Il est évident que, sans pénétrer directement la nature intime d'un objet, nous pouvons fixer ses limites extérieures, le distinguer d'autres objets en lui refusant les propriétés de ces derniers, en le considérant comme la cause de certains effets ou le point de départ de rapports avec d'autres objets. Il est également évident que ce mode de formation des idées, quand il s'agit de Dieu, lequel ne peut être entièrement connu par des œuvres qui lui soient parfaitement adéquates, est le plus naturel, et qu'il doit servir de base à toute manière de déterminer sa nature. Mais on ne doit pas se borner à cette connaissance par trop défectueuse et imparfaite, *a*) parce que la révélation nous induit à aller plus avant, et *b*) parce qu'il est dans la nature des choses qu'une autre soit possible. En effet :

47. — *a.* La révélation ne dit pas seulement de Dieu ce qu'il n'est pas (increé, invisible, immense, etc.) ; elle ne dit pas seulement ce qu'il est par rapport à la créature (qu'il l'a créée, la dirige et la gouverne) ; elle lui applique encore des attributs positifs et absolus, qui expriment sa manière d'être antérieure aux créatures et indépendante d'elles (comme esprit, vie, sagesse, bonté, etc.), et non point en guise de figure et de métaphore (comme lorsqu'on dit que Dieu est notre salut, parce qu'il en est la cause ; ou qu'il est en colère, parce que sa conduite semble inspirée par cette passion) ; elle le dit avec la même netteté et la même précision que nous mettons à désigner les propriétés intrinsèques d'un objet, quoique les idées que nous mêlons à ces attributs

divins ne puissent être tirées que des perfections des créatures.

48. — *b.* En fait et quant à la nature de la chose, les créatures ne sont vis-à-vis de Dieu ni de pures antinomies, n'ayant avec lui rien de positif en commun; ni des œuvres quelconques, qui ne donneraient aucune image de la cause qui les produit (comme la fumée du feu), ou qui n'indiqueraient que la force appliquée à l'action et son mode d'opérer, sans faire connaître la nature de la cause (comme une œuvre d'art ne révèle que la faculté ordonnatrice et inventive de l'artiste). Ce sont au contraire comme des miroirs, des images ou des reflets de la nature divine. Dieu, cause première de tout être, n'est pas seulement la cause efficiente, mais la cause préfigurative des choses; il doit donc contenir en lui-même les perfections qu'il leur communique; il doit révéler en elles ses propres perfections.

Si les choses matérielles ne sont que des vestiges, des impressions de la main ou du pied de Dieu, des marques de sa puissance et de son efficacité, les créatures spirituelles sont, au contraire, d'après la révélation, de véritables images de Dieu. Elles doivent donc refléter la manière d'être intrinsèque et positive de sa nature, et nous amener, quand nous les méditons, à nous élever jusqu'à elle et à nous en faire une image.

L'erreur des gnostiques et des néoplatoniciens sur l'impossibilité absolue de connaître, si ce n'est négativement, l'Etre primitif, concorde avec cette opinion que le monde sensible et spirituel qui tombe sous notre expérience n'est pas l'œuvre directe de Dieu, ni son image, mais seulement une image du monde des idées ou aéons, c'est-à-dire de l'esprit qui enveloppe les idées, esprit qui découle de Dieu et subsiste hors de lui. De même l'erreur des nominalistes sur la connaissance purement relative et extérieure de Dieu provient de ce qu'ils considèrent les créatures comme de simples signes ou « termes » de l'efficacité divine.

Il y a sans doute, en dehors de l'idée positive que nous avons de la perfection interne de Dieu, un autre moyen de connaître cette perfection : c'est le rapport de causalité avec les créatures; mais on ne doit pas dire qu'on ne peut avoir d'autre idée de Dieu que celle qui résulte objectivement de

ce rapport *Voy.* Thom., *de Pot.*, quæst. VII, art. IV-VI, In I, *Dist.* II; *Contr. Gent.*, lib. I, cap. XXIX. Ce que sont pour saint Thomas les perfections des êtres créés, c'est-à-dire des « ressemblances » ou « imitations de l'essence divine, » elles le sont pour l'Aréopagite et les Pères grecs, qui les appellent des « émanations, » πρόοδοι, ou des « participations, » μετοχαί. C'est là-dessus que roule tout le livre *De divinis Nominibus.*

49. — D'après une indication fournie par saint Thomas, *sup. Bœth.*, *de Trin.*, quæst. VI, art. III, on peut, avec les trois modes de connaissance expliqués ci-dessus, former un tout organique qui donne à notre connaissance de Dieu toute la perfection possible. Et voici comment. Les idées négatives tiennent la place de la notion générique, en ce que elles assignent à Dieu un genre qui le met au-dessus des créatures, et lui constituent une nature *sui generis.* Les idées positives par lesquelles nous nous représentons la substance divine comme la cause exemplaire ou l'idéal des perfections des créatures remplacent la différence spécifique, car de même que celle-ci précise le contenu de l'idée générique, elles nous donnent de Dieu une représentation positive. Les idées relatives que nous nous formons de Dieu, en le considérant dans sa manière d'être et ses libres actions au dehors, tiennent la place des caractères accidentels ou individuels, dans lesquels et par lesquels les êtres d'une espèce déterminée tombent sous notre perception ; avec cette différence que Dieu, à raison de ces caractères ne se distingue pas seulement d'autres êtres de même genre ou de même espèce qui n'existent pas, mais encore de tous les autres êtres. S'il s'agit simplement de connaître la nature intime de Dieu, ces derniers caractères disparaissent naturellement et il ne reste plus que les caractères négatifs et positifs de sa nature. Or, non-seulement ces caractères se complètent les uns les autres, mais les premiers se combinent tellement avec les seconds, que ceux-ci en reçoivent toute leur vérité et leur importance, comme on le verra à l'instant même.

50. — III. En ce qui concerne d'abord les représentations positives de la substance de Dieu au moyen des idées qui y correspondent dans les êtres créés, il ne faut pas oublier que les perfections des créatures ne reflètent pas les perfec-

tions qui y correspondent en Dieu d'une manière adéquate, dans toute leur pureté, leur plénitude et leur excellence; mais seulement d'une manière proportionnée à la perfection des êtres créés, et par des rayons réfractés. Ces idées par conséquent n'ont que la valeur d'une analogie, ἀναλόγως θεωρεῖται, *Sag.*, XIII. Or, comme l'exactitude de la connaissance dépend essentiellement de la conscience claire qu'on a de la valeur de cette analogie, il faut purifier nos idées positives en y retranchant toute imperfection attachée à leurs objets primitifs et directs, afin de les accommoder à l'éminente perfection de Dieu, de les rendre dignes de lui, θεοπρεπεῖς, de les lui attribuer dans un sens qui dépasse leur valeur, c'est-à-dire d'une manière éminente. Ce sens éminent, dans la langue de la révélation et de l'Eglise, s'exprime de trois manières : 1° en ce qui regarde la simplicité et l'essence des perfections divines, on ne dit pas seulement : Dieu est bon, sage, aimant; on dit : il est la bonté, la sagesse et l'amour même, αὐτοσοφία, αὐταγαθότης; 2° en ce qui concerne sa plénitude infinie, on complète l'adjectif par l'adverbe *tout :* Dieu est tout sage, tout bon, tout puissant; et 3° quant à sa grandeur intensive, on l'exprime par l'adverbe *au-dessus*, *sur :* il est au-dessus de toute sagesse, de toute bonté, etc.

51. — La valeur analogue, ou le sens éminent n'a pas le même caractère dans tous les ordres d'idées. Quand certaines perfections des créatures peuvent être conçues comme exemptes de toute imperfection, par exemple les attributs transcendantaux (unité, vérité, bonté, force), et surtout les attributs des créatures qui font de celles-ci des images de Dieu, l'idée qui y correspond demeure toujours, appliquée à Dieu, une idée proprement dite, quoique ce ne soit qu'une idée analogue, en ce sens qu'elle n'est pas absolument impropre, métaphorique ou symbolique. Il n'y a d'absolument impropres et symboliques que les idées où l'imperfection se mêle tellement à la perfection qu'on ne peut l'éliminer sans altérer formellement le contenu de l'idée (comme lorsqu'on représente Dieu sous l'image d'un lion, d'un rocher, du feu, d'un homme en colère, etc.). Appliquée à Dieu, toutefois, cette symbolique a une raison plus profonde et un sens plus élevé que n'auraient des images sensibles appliquées à d'autres objets; elle tire sa raison d'être de ce que

Dieu, cause intime et parfaite des créatures, se reflète dans tout leur être et dans toute leur nature.

52. — Les perfections de la première espèce, les théologiens les appellent « perfections simples; » celles de la seconde, « perfections mixtes. » Pour notre dessein actuel, on pourrait appeler les premières, images lumineuses, et les secondes, images obscures des perfections divines. A ces deux classes correspond une double forme d'images de Dieu dans les créatures, et aussi une double forme de représentation et de connaissance analogique de Dieu. Cette doctrine a été surtout enseignée par les Pères grecs. Ils appellent l'une « démonstrative, » θεολογία ἀποδεικτική, et les prédicats qui y correspondent du côté de Dieu, *prædicata perfecta* ou *manifesta*, κατηγορήματα τέλεια, ou ἀποδεικτικά; ils appellent l'autre « théologie symbolique, » θεολογία συμβολική, et les prédicats qui y correspondent « mystérieux » ou « obscurs, » ἀπόρρητα, μυστικά. Ces deux formes se complètent mutuellement; la première précise et éclaircit ce qu'il y a de vague et d'obscur dans la seconde, et la seconde fixe le côté abstrait de la première par des images sensibles. — Tout ce qui précède est une doctrine *certissima* et *communissima;* elle se prouve et se démontre d'elle-même.

DÉVELOPPEMENTS.

53. — Il ne reste plus qu'une expression pour désigner la valeur purement analogique de nos idées. Les Pères grecs, par exemple saint Jean Damascène, lib. I, cap. IV, à la suite de plusieurs autres, disent que nous connaissons de Dieu non pas son être, mais ses alentours, τὰ περί αυτοῦ, ou τὰ ἑπόμενα αὐτοῦ, ou, comme s'exprime saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* XXVIII, n. 3, en faisant allusion à *l'Exode*, XXIII, 33, nous ne voyons pas la face de Dieu, nous le voyons par derrière, *posteriora Dei.* Ils n'entendent point, en disant cela, que notre connaissance s'arrête aux opérations extérieures et aux manifestations de Dieu, ou que nous connaissions en lui des accidents distincts de sa nature, mais seulement que notre connaissance, émanant d'un reflet extérieur de la perfection de Dieu, saisit son essence non dans

sa vraie et pure intimité, mais selon qu'elle se révèle au dehors et en bas, dans ses différentes directions, à peu près comme en mathématiques un point lumineux ne peut apparaître à nos yeux que dans la périphérie du faisceau des rayons qui partent de lui. Ce point, bien qu'il soit sans parties et que l'extérieur ne puisse réellement être distinct de l'intérieur, n'est cependant visible que partiellement et par son côté extérieur. *Voy.* plusieurs passages des Pères dans Kleutgen, *Philos. scolast.*, t. I, p. 320, et surtout Grég. de Naz., *loc. cit.*

54. — L'erreur qu'on a voulu trouver dans les expressions des Pères contre les eunomiens était proprement l'erreur des gnostiques et des néoplatoniciens, qui considéraient Dieu simplement comme insaisissable dans sa racine et ses dernières profondeurs, et inaccessible dans les hauteurs sublimes où il réside ; ils ne l'envisageaient pas en tant qu'il éclaire toutes choses, qu'il est le centre et le foyer lumineux qui se reflète dans tous les êtres. D'où il suit que notre connaissance n'atteindrait pas jusqu'à lui, mais seulement jusqu'au monde idéal qui l'entoure. *Voy.* ci-dessus, n. 48. *Voy.* aussi dans Pétau, *de Deo*, lib. I, c. XII, 13, comment les palamites abusaient de ces expressions des Pères pour soutenir qu'il y a en Dieu des accidents réellement distincts de son essence, que cette essence est enveloppée d'un vêtement lumineux qui peut tomber sous les sens.

55. — En ce qui est surtout de la connaissance symbolique, gardons-nous de croire que ce ne soit pas une connaissance réelle, mais seulement une représentation sensible de la véritable connaissance. Les perfections des êtres matériels ne nous offrent pas seulement des matériaux de comparaisons artificielles avec ce que nous connaissons d'autre part. Etant essentiellement et par elles-mêmes un reflet de la magnificence divine, elles offrent aussi, objectivement et par elles-mêmes, chacune à sa manière, l'image d'une perfection divine qui apparaît et reluit en elles. Ainsi l'amabilité de Dieu se montre dans le parfum des fleurs, dans la douceur du miel, dans l'harmonie des sons ; l'immatérialité ou la finesse de la substance divine apparaît dans la subtilité de l'air et de la lumière, et chaque fois d'une manière et sous un aspect particulier. C'est là ce qui explique pourquoi les

saints aimaient tant à scruter la nature sensible dans tous les sens et dans toutes ses profondeurs, et comment l'Aréopagite a pu écrire *ex professo*, dans un livre malheureusement perdu, toute une *Théologie symbolique*.

56. — IV. Etant donnée la valeur purement analogique des idées positives que fournissent les créatures, et les trois aspects sous lesquels elle se présente, les théologiens distinguent trois sortes de moyens ou de procédés par lesquels on s'élève des perfections des créatures (perfections pures ou mixtes) à une idée précise et exacte des perfections divines qui y correspondent. C'est : 1° le procédé positif, *via causalitatis*, ou *causæ exemplaris*, d'après lequel on considère telle perfection de la créature comme un reflet de telle perfection divine ; 2° le procédé négatif, *via negationis* ou *remotionis*, par lequel on constate que telles perfections ne peuvent exister en Dieu dans l'état concret et imparfait où elles se trouvent dans les créatures ; 3° le procédé analogue ou proportionnel, mêlé ou plutôt composé du procédé positif et du procé dénégatif, *via eminentiæ*, καθ' ὑπεροχήν, par lequel on se représente que la perfection divine réalise avec une supériorité qui n'appartient qu'à elle tout ce qu'il y a de réel dans les perfections des créatures, sans aucun mélange d'imperfection.

57. — A ces trois procédés ou moyens de connaître correspond un triple mode d'appliquer à Dieu les idées positives empruntées aux perfections des créatures. 1° On peut, en considérant le contenu positif de ces idées, et en faisant abstraction des imperfections inhérentes à leurs objets, se contenter d'une simple affirmation, en disant par exemple : Dieu est esprit, il est vivant, raisonnable, etc. 2° On peut, en envisageant la forme imparfaite sous laquelle l'objet de ces idées représente et reproduit telle perfection, nier de Dieu cette perfection, comme lorsqu'on dit : Dieu n'est pas esprit, il n'est pas vivant, il n'est pas raisonnable, sous entendu à la manière dont ces perfections sont réalisées dans les créatures. 3° Enfin, on peut et l'on doit, en conciliant la contradiction apparente des deux autres modes d'attribution, affirmer de Dieu d'une manière éminente telle perfection des créatures, en disant : Dieu est tout esprit,

tout vie, tout raison, etc. [1]. De là cette expression ingénieuse de l'Aréopagite : πάντων θέσις καὶ πάντων ἀφαίρεσις ἡ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν καὶ ἀφαίρεσιν αἰτία, *Myst. theol.*, c. II, § 2, cf. c. V, et cette assertion si fréquente chez les Pères : Dieu est à la fois tout nom, sans nom et au-dessus de tout nom, πανώνυμος, ἀνώνυμος, et ὑπερώνυμος.

DÉVELOPPEMENTS.

58. — Pour faire comprendre par un exemple sensible ces trois moyens de connaissance, ou modes d'attribution, on les a comparés au procédé par lequel les trois arts principaux réalisent leurs créations : le peintre produit son œuvre en transportant les couleurs sur la toile ; le statuaire, en supprimant la matière superflue qui recouvre la forme qu'il a en vue ; le poëte, enfin, en employant des comparaisons et des hyperboles [2].

59. — Cependant les noms des trois moyens de connaissance ne s'emploient pas seulement pour désigner les différents procédés par lesquels on impute à Dieu les attributs positifs des créatures ; on les applique aussi au procédé dont on se sert généralement pour établir la connaissance de Dieu en général (*Voy.* ci-dessus II). Ainsi on emploie le procédé de causalité pour la connaissance relative de l'essence de Dieu, le procédé d'élimination pour la connaissance négative, et le procédé transcendental pour la connaissance positive de la nature divine considérée en elle-même, parce qu'il en est la seule forme parfaite, la seule qui corresponde à la nature des choses (d'après III). Par voie d'élimination, on n'entend pas même habituellement le procédé par lequel on établit que les perfections des créatures, étant mêlées d'imperfections, sont impropres à représenter les perfec-

[1] *Voy.* Thom., *de Pot.*, quæst. VII, act. V, ad 2. Tripliciter ista de Deo dicuntur : primo quidem affirmative, ut dicamus : Deus est sapiens, quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod in eo est similitudo (exemplar) sapientiæ ab eo fluentis ; quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur : Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo, quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso, quam dicatur et intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus est super sapiens.

[2] *Voy.* Frassen, Scot. acad., *De Deo*, disp. I, art. II, quæst. I.

tions divines ; on entend par là le procédé par lequel on se borne à exclure formellement de Dieu les imperfections qu'on découvre dans les êtres créés ; car c'est le seul moyen de refuser absolument à Dieu les attributs de ces derniers ; tandis qu'avec le premier procédé, la négation n'est que relative et doit seulement frayer la voie à un état supérieur. C'est donc, à vrai dire, la même chose que la transition du procédé de causalité au procédé de transcendance.

Entre les trois, ce dernier mode est évidemment le plus parfait à tous égards. Quant à la perfection de la connaissance qu'il procure, elle dépend de la clarté avec laquelle on découvre que les perfections des créatures sont inférieures aux perfections divines ; elle dépend donc de la perfection de la connaissance négative, que les mystiques appellent la « nuit mystique » ; c'est là que Dieu, par cela seul qu'il est caché, apparaît le plus nettement et le plus parfaitement ce qu'il est en lui-même. De ce qu'on ne le connaît pas, ou de ce qu'on est convaincu qu'on manque de connaissance positive, on conclut qu'il faut le connaître par des moyens supérieurs à la raison. *Voy.* Dion. Areop., *Myst. theol.*, cap. I, § 3; Thom., *sup. Bœth.*, procem. quæst. I, art. 2, ad. 1.

60. — Ces trois procédés et les modes d'attribution qui y correspondent, sont clairement indiqués dans l'Ecriture sainte, surtout dans la belle description de la magnificence de Dieu, *Eccli.*, XLII, XLIII (principalement dans le texte grec). Après avoir dépeint la puissance de Dieu dans la production de tant et de si magnifiques créatures, l'écrivain sacré ajoute, XLIII, 29-35 : *Consommatio sermonum : ipse est in omnibus*, συντέλεια λόγων, τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός; « pour tout dire en un mot, il est le tout, » il renferme en lui les perfections de tous les êtres.

Cependant cela ne suffit pas encore à la connaissance et à la glorification parfaite de Dieu, car il est dit plus loin : *Gloriantes* (*glorificantes*, à la manière qui vient d'être indiquée) *ad quid valebimus ? Ipse enim omnipotens super omnia opera ejus*, αὐτὸς γὰρ ὁ μέγας παρὰ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ; il n'est pas seulement semblable à une de ses œuvres et à toutes ensemble. Nous devons donc « l'exalter » dans sa gloire, parce qu'il est au-dessus de toute gloire, et que ni la pensée ni la parole ne peuvent atteindre à sa perfection, *glorificantes*

Dominum quantumcumque potueritis ; supervalebit, ὑπερέξει, *enim adhuc... ; benedicentes Dominum, exaltate illum quantum potestis ; major est enim omni laude.* — *Voy.* Franzelin, *loc. cit.*, p. 155.

61. — V. Une conséquence naturelle du caractère indirect et purement analogique de nos idées de Dieu et de ses perfections, c'est que nous ne pouvons point, à l'aide d'une seule représentation, épuiser tout ce que contient la nature divine, ni même tout ce qui nous est connaissable par voie naturelle. Pour atteindre à une représensation relativement complète de Dieu et de ses perfections, il faut recourir à plusieurs autres représentations particulières. La perfection de Dieu, une et infinie, apparaît dans les créatures brisée et morcelée en des perfections diverses, ainsi que les rayons du soleil dans les différentes couleurs du prisme, et nous sommes obligés de réunir en un seul tableau les idées et les représentations correspondantes à ces perfections diverses, en les ramenant toutes au centre commun d'où elles rayonnent. Mais en employant ce procédé, nous ne devons point, pour maintenir l'unité absolue de Dieu, confondre entre elles les idées diverses par lesquelles nous saisissons un seul et même objet, ni, pour conserver la diversité formelle des idées, résoudre l'objet unique en ses diverses parties constitutives et transporter en Dieu le composé des idées que nous nous formons de lui. Dans le premier cas, notre connaissance de Dieu deviendrait absolument confuse ; dans le second, elle deviendrait positivement fausse. Elle ne sera pas fausse, au contraire, elle paraîtra seulement inadéquate et imparfaite, si nous considérons et faisons valoir nos diverses idées comme des reflets d'une perfection divine considérée sans ses aspects multiples.

Nous entrerons dans de plus amples détails quand nous traiterons des attributs et de la simplicité de Dieu. *Voy.* Thom., *de Pot.*, quæst. VII, art. VII, Kleutgen, *Philos. scolast.*, t. I, n. 189 et suiv., où se trouve aussi la doctrine des Pères contre les ariens nominalistes (eunomiens).

62. — VI. Les noms que nous donnons à un objet n'étant que l'expression des idées que nous nous en formons, la nature et l'importance des noms que nous attribuons à Dieu se

règlent sur la nature et l'importance des idées que nous avons de lui. C'est pourquoi on ne donne à Dieu, à parler rigoureusement, que des noms négatifs, des noms qui excluent formellement de lui les imperfections des créatures. Et comme ces noms distinguent Dieu de tous les autres êtres et font de lui un être *sui generis*, ce sont des noms propres sous un double rapport. Quant aux noms positifs qui sont transférés des créatures à Dieu, ils sont plus ou moins impropres, parce qu'ils ne lui sont pas attribués dans un sens tout à fait original ni absolument appliqués dans le même sens qu'aux créatures, *pure univoce*. Cependant, comme ils ne lui sont pas donnés non plus dans un sens radicalement différent, *pure æquivoce*, ce ne sont pas des noms absolument impropres, mais des noms analogues. Les plus parfaits sont ceux qui désignent de pures perfections et surtout des perfections intellectuelles, parce que, tout en étant donnés d'une manière éminente, ils le sont toujours dans le sens formel et comme *expression formelle* d'une perfection qui existe formellement en lui, *formaliter et proprie, non tropice et symbolice*. On peut même dire qu'ils s'appliquent à Dieu dans un sens plus propre et plus réel qu'aux créatures, car la perfection qu'ils expriment existe en Dieu avec plus de netteté et de plénitude, elle y est plus dans son fond et dans sa vérité que dans les êtres créés. De là vient que ces noms là sont quelquefois exclusivement réservés à Dieu : *Qui solus est, solus bonus Deus.*

Quant aux noms des perfections mixtes, notamment les noms spécifiques des créatures matérielles, ils expriment une perfection divine qui ne se révèle que d'une manière virtuelle ou équivalente dans les créatures, et ils ne conviennent à Dieu qu'à titre de métaphore et de symbole. Il faut donc dire de ces noms que dans leur sens formel ils s'appliquent aux créatures avec plus de propriété et de vérité qu'à Dieu. C'est le sentiment le plus commun.

63. — VII. Il suit de là que nous pouvons nous représenter la nature divine et la dénommer d'une manière relative et imparfaite, mais réelle, et que nous ne pouvons pas nous la représenter et la dénommer d'une manière absolue et telle qu'elle est en elle-même.

Saint Grégoire a écrit à ce sujet ces belles paroles :

> Σοί ἐνι πάντα μένει, σοὶ δ᾽ἀθρόα πάντα θοάζει,
> σὺ πάντων τέλος ἐσσι, καὶ εἷς καὶ πάντα καὶ οὐδέν,
> οὐχ᾽ ἕν ἐών, οὐ πάντα. Πανώνυμε, τί σε καλέσσω
> τὸν μόνον ἄκληιστον ;
>
> *Hymnus in Deum.*

§ 64. **Contenu et limites de la connaissance naturelle de Dieu. — Connaissance naturelle de la substance et de la nature divine, par opposition à la substance des trois personnes.**

Ouvrages à consulter : Thom., *Quæst. disp. de verit.*, quæst. x, art. xiii et 1 Part., quæst. xxxii, art. i; Suarez, *de Trin.*, lib. I, cap. xi et seq. ; Ruiz, *de Trin.*, disp. ili et seq. (le plus complet et le meilleur); Denziger, *Rel-Erkl.*, t. II, p. 91-116; Franzelin, *De Deo trino,* thes. xvii-xviii; Kleutgen, *Theol.*, t. I, p. 399 et suiv. Nos *Mysterien des Christenth.*, p. 20 et suiv.

64. — I. *Contenu et étendue de la connaissance naturelle de Dieu.* La connaissance naturelle de Dieu peut, en vertu de son principe et de son moyen, s'étendre à toutes les propriétés de Dieu sans lesquelles il ne pourrait être conçu comme cause première et suprême de toutes les choses perceptibles. Tels sont notamment les divers attributs que la révélation lui assigne et qui appartiennent à la nature et à l'essence commune aux trois personnes. Cependant cela n'est vrai de ces attributs qu'autant qu'ils ne sont pas mis en rapport, formellement et expressément, avec la trinité des personnes, ou avec les œuvres surnaturelles que Dieu produit au dehors. La toute puissance et la bonté divines surtout ne peuvent être connues par la raison qu'autant que leur fécondité est conçue sans rapport avec ces sortes de productions, de communications internes et externes, dont la possibilité ne doit pas se conclure et se mesurer d'après ce que nous pouvons en percevoir naturellement. Cette thèse, qui est la plus commune, résulte de ces paroles de l'Apôtre que « ce qu'il y a d'invisible en Dieu » peut être connu par son reflet dans les choses visibles, et il nomme en particulier « la divinité, » ou la nature divine.

DÉVELOPPEMENTS.

65. — Nous allons traiter immédiatement de la restriction contenue dans notre thèse. La partie positive est évidente en principe; la preuve que tous les attributs de la nature divine contenus dans la révélation sont démontrables à la raison, a été développée par les théologiens, et nous la développerons nous-même dans le cours de notre travail. *Voy.* surtout Suarez, *Metaph.*, disp. XXIX et seq.; Sabunde, *Theol. nat.*, lib. I. Dans les deux *Sommes*, ce qui peut être connu de Dieu naturellement précède ce qui ne peut être connu de lui que par la foi, et saint Thomas met dans cette dernière catégorie la providence surnaturelle (*quæst.* XXIII,) et la Trinité (*quæst.* XXVII). Cependant, toutes ces déductions ne sont pas tellement évidentes que plusieurs n'aient été attaquées même par des théologiens de marque, par exemple, les preuves de l'invisibilité et de la présence substantielle de Dieu en tout lieu. A plus forte raison tous les hommes sans distinction ne sont-ils pas capables de les démêler sans la grâce de la foi.

66. — II. *Limites de la connaissance naturelle de Dieu.* Si les propriétés de l'essence et de la nature divine sont du domaine de la connaissance naturelle, il n'en est pas ainsi de la trinité des personnes divines, ou de la manière précise dont la nature divine subsiste en soi, et devient par la communication d'elle-même, propre à plusieurs personnes. Cette connaissance dépasse l'horizon naturel de notre intelligence, non-seulement d'une manière relative, ou par un côté spécial de son développement historique, mais encore d'une manière absolue, c'est-à-dire en ce qui concerne sa plus grande portée extérieure. La raison est donc incapable de la découvrir, et incapable de la démontrer par ses ressources naturelles après qu'elle a été révélée. C'est l'opinion la plus commune, et si quelques théologiens l'ont niée, d'autres l'ont soutenue avec d'autant plus d'énergie. Elle est ou en partie formellement révélée, ou une conséquence évidente de cette vérité de foi que les trois personnes sont le principe unique de toutes choses, *unum universorum principium*, ainsi

que l'a décidé entre autres le concile provincial de Cologne (1860). *Part.* I, cap. IX.

DÉVELOPPEMENTS.

67. — Cette doctrine apparaît comme formellement révélée et par conséquent de foi dans les passages de l'Ecriture où il est parlé en général des mystères impénétrables que Dieu nous a manifestés. *Voy.* ci-dessus, liv. I, n. 31 ; car parmi ces mystères il en est évidemment, qui se rapportent à Dieu lui-même et surtout à lui, et non-seulement à la profondeur de ses conseils, mais à la profondeur de son être et de sa nature. Sous ce dernier rapport toutefois, la révélation ne désigne guère, en dehors de la Trinité, d'autre propriété divine absolument impénétrable ; d'où il suit que ces expressions générales doivent se rapporter spécialement à la Trinité, d'autant plus que l'Ecriture dit, en parlant de ce mystère, que « nul ne connaît le Père que le Fils, et que nul ne connaît le Fils que le Père, » que cette connaissance ne peut être communiquée à d'autres que par une révélation du Fils, *Jean*, I, 18; *Matth.*, XI, 27.

68. — Quoi qu'il en soit, cette thèse est une conséquence évidente de la notion dogmatique de la Trinité, comparée au seul moyen possible de connaissance naturelle. Car 1° les personnes divines opèrent au dehors comme « principe unique de toutes choses, » *Concil. Lateran.* IV, non par leurs différences personnelles, mais par leur commune nature; or les effets ne font connaître de la cause que ce par quoi elle opère, ou les conditions sans lesquelles l'agent ne pourrait être conçu. La Trinité des personnes ne fait nullement partie de ces conditions, mais seulement la substantialité, la subsistance, la personnalité de Dieu, lesquelles peuvent être connues indépendamment des circonstances de leur mode. 2° La Trinité, d'après l'enseignement dogmatique, consiste dans une communication de la nature divine et dans une production qu'elle accomplit au sein de la divinité. Or, les communications, les productions de Dieu au dehors ne nous font connaître de lui que ce qu'il doit être pour être leur principe, et pour savoir que Dieu est leur principe il n'est pas nécessaire de connaître qu'il y a au dedans une autre production d'une espèce toute différente, qui n'a pas son

image parfaite dans la création et qui est d'autre part si difficile à concilier avec les propriétés de la nature divine connues par la raison.

69. — III. Au surplus, 1° il est démontré par l'expérience qu'il n'existe nulle part en dehors de la révélation une connaissance précise, vraie et certaine de la Trinité. 2° Il est aisé d'établir en particulier que toutes les démonstrations tentées en dehors de la révélation, ou ne sont pas purement rationnelles, parce qu'elles ne reposent pas sur des vérités de pure raison, ou sont irrationnelles, parce qu'elles reposent sur des propositions fausses ou non démontrées, ou bien encore, dans ce dernier cas, parce qu'elles aboutissent à une fausse trinité et manquent leur but, comme dans Abélard, Lessing et Gunther. Il suffit de regarder au nombre de ces essais et à la sagacité des grands penseurs qui s'en sont occupés, pour concevoir la plus forte présomption que la preuve où ils visaient est radicalement impossible.

DÉVELOPPEMENTS.

70. — *Ad* 1. Il n'est pas besoin de prouver que les philosophes grecs ne savaient rien de la Trinité ; et quand ils en auraient su quelque chose, on pourrait facilement l'atribuer à la connaissance qu'ils avaient des révélations de l'ancien Testament. Les oracles des livres sybillins, cités quelquefois par les anciens théologiens, et ceux de l'imposteur Hermès Trismégiste, ne prouvent rien, par cela seul qu'ils sont postérieurs à Jésus-Christ et peut-être d'origine chrétienne.

71. — *Ad* 2. Les arguments les plus usités et les plus plausibles se divisent en deux groupes : les uns supposent que la Trinité est un élément essentiel et constitutif de l'être ou de la vie divine, comme si l'on ne pouvait pas sans elle concevoir ou expliquer nettement l'idée de cette vie; les autres la considèrent seulement comme une révélation et une manifestation de cette vie. Les premiers, si on les prend à la lettre, doivent altérer le dogme dans le sens du trithéisme ou du modalisme, et on peut dire d'eux ce que Kuhn a dit dans une circonstance analogue, *Lehre von der Trinitæt*, p. 504, ils portent l'hérésie dans leurs flancs,

comme la concupiscence le péché. Quant aux seconds, la plupart visent bien le but, mais ils ne procèdent plus par voie de démonstration.

72. — *a.* Les arguments du premier groupe s'appuient α. ou sur la notion de la vie en général, ou β. sur la notion de la vie spirituelle, c'est-à-dire sur le développement de la conscience de soi-même [1]. Dans la forme α. on fait ressortir que toute vie renferme un certain organisme avec une variété de rapports et d'opérations réciproques ; qu'étant un vrai mouvement, elle exige une opposition entre le point de départ et le point d'arrivée, et qu'étant une véritable activité, elle doit réellement produire ou poser une action, toutes choses qui ne se rencontrent que dans la diversité réelle et dans la production des personnes divines.

D'après cette manière de voir, 1° le Père ne vivrait réellement que par le Fils et le Saint-Esprit, au lieu de communiquer au Saint-Esprit sa vie déjà absolument parfaite en elle-même. 2° Elle altère la notion de la vie divine et la confond avec la vie organique des créatures. Or, Dieu n'a pas de véritable organisme, et il ne contient les éléments du mouvement et de l'activité que dans un sens plus haut et plus parfait (*Voy.* ci-dessous, § 89). 3° Même en admettant cette confusion, on n'obtiendrait pas une pluralité de personnes, mais de simples différences réelles dans une seule et même personne.

Dans la forme β) on établit que Dieu, en tant qu'il a conscience de lui-même, est à la fois sujet et objet de sa connaissance et de son amour, et que cette connaissance et cet amour ne sont avec lui qu'un tout substantiel. Or, la seule conclusion à tirer de là, c'est l'absolue perfection d'une seule personne divine, ce n'est point la distinction des personnes mêmes. Cette distinction ne provient pas non plus de ce que nous concevons Dieu d'abord comme objet de sa connaissance, puis comme existant dans la représentation de lui-même et en même temps dans l'embrassement amoureux de son être, car ces trois modes d'existence ne fondent pas nécessairement en Dieu une distinction réelle, telle que

[1] Dans les arguments tirés de l'être absolu de Dieu, par Nicolas de Cuse (et dernièrement par Mastrofini), l'illusion est par trop visible. Voy. Stoeckl, *Gesch. der Schol.*, t. III, § 12, et sur Mastrofini, Franzelin, *loc. cit.*, thes. XVIII.

l'exige la diversité des personnes. Cette distinction n'a lieu que par la parole fécondante de la connaissance et par l'effusion également féconde de l'amour.

73. — *b*. Les arguments du second groupe visent à établir la nécessité d'une communication de la vie divine en s'appuyant sur la perfection, la puissance, la félicité et la bonté infinie de Dieu. La perfection infinie, dit-on, n'est pas épuisée par la possession d'une seule personne ; elle exige une possession multiple. De même, la puissance infinie exige une production infinie et une communication de l'infini, qu'on ne trouve pas dans les œuvres de Dieu au dehors. La félicité infinie demande la douce jouissance d'un bonheur et d'une vie en commun, comme la bonté infinie réclame une communication nécessaire et infinie d'elle-même.

Pour atteindre leur but, ces arguments devraient prouver que sans la Trinité ces attributs perdraient quelque chose de l'infinité qu'il doivent nécessairement avoir aux yeux de la raison, puisque la raison nous oblige à les concevoir comme infinis. En soi, il est vrai, c'est uniquement dans la Trinité des personnes que ces attributs se révèlent dans toute leur perfection et leur valeur ; mais il n'est pas moins vrai que leur infinité, en tant qu'elle est exigée par la raison, peut s'expliquer d'une manière satisfaisante sans la Trinité, et que nous ne pouvons pas saisir la Trinité au moyen de ces attributs, car la raison seule ne nous permet pas de considérer la Trinité comme existant positivement en Dieu (c'est-à-dire comme une pure perfection pouvant s'abstraire de toute imperfection), ni comme étant nécessairement comprise dans l'infinité qui embrasse tout ce qui peut se concevoir. Ce ne sont pas ces perfections qui nous révèlent la Trinité, c'est la Trinité révélée de Dieu qui nous découvre la valeur infinie et la richesse de ces perfections. Aussi Scot dit-il fort bien que les arguments, allégués surtout par Richard de saint Victor sont des « raisons nécessaires, » mais non « évidemment nécessaires. »

S. Thomas est encore plus explicite, 1 Part., *quæst.* XXXII, art. I, ad 2 : « Ad secundum, dicendum quod ad aliquam rem » dupliciter inducitur ratio : uno modo ad probandum suffi- » cienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali indu- » citur ratio sufficiens ad probandum quod motus cœli

» semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio » non quæ sufficienter probet radicem, sed quæ radici jam » positæ ostendat congruere consequentes effectus, sicut in » astrologia ponitur ratio excentricorum epicyclorum ex » hoc quod hac positione facta possunt salvari apparentia » sensibilia circa motus cœlestes. Non tamen ratio hæc est » sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta » salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad » probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo » se habet ratio, quæ inducitur ad manifestationem Trini- » tatis; quia scilicet Trinitate posita congruunt hujusmodi » rationes, non tamen ita quod per has rationes sufficienter » probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula. » Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in produc- » tione creaturæ, quia infinitæ virtutis est ex nihilo produ- » cere, non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, » quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed secundum » modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam, « quod dicitur quod sine consortio non potest esse jucunda » possessio alicujus boni, locum habet, quando in una per- » sona non invenitur perfecta bonitas, unde indiget ad ple- » nam jucunditatis bonitatem bono alicujus alterius con- » sociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non » sufficienter probat aliquid de Deo propter hoc quod » intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et » inde est quod Augustinus supra primo dicit quod per » fidem venitur ad cognitionem, et non e converso. »

74. — La principale objection élevée contre notre thèse, que la créature, surtout la raisonnable, est une image de la Trinité, se résout en disant que cette image n'est pas assez parfaite pour nous ouvrir d'elle-même la voie vers son idéal, comme nous l'avons vu par l'examen des divers moyens de connaître Dieu; elle n'offre qu'une base d'élan pour atteindre, à l'aide de la révélation, à une conception imparfaite du mystère. En soi et directement, les créatures ne sont, par leur caractère trinitaire, que les images, les vestiges des propriétés de la nature divine, qu'on approprie aux personnes, *appropriata personarum;* elles ne représentent point les propriétés des personnes elles-mêmes, *propria personarum.*

75. — IV. L'impossibilité de prouver la Trinité divine fait aussi qu'elle est incompréhensible dans un degré particulier; car ce qui ne peut être atteint par voie de conclusion est plus difficile à concevoir. D'un autre côté, le caractère incompréhensible de ce mystère, ce qui empêche qu'on puisse établir d'une manière positive sa possibilité intrinsèque, prouve irréfragablement qu'elle ne peut être démontrée. On justifie ces deux points en montrant que la Trinité n'est autre chose que ce que Dieu est et opère en lui-même, en dehors et au-dessus de la création sensible.

Il suit encore de là que ni l'homme ni aucune créature en général ne saurait connaître par des moyens naturels la Trinité des personnes divines, parce que Dieu ne peut être vu naturellement tel qu'il est en lui-même. La Trinité, en dehors de la foi, ne peut être saisie par voie de déduction, mais seulement par une connaissance intuitive. D'où il faut conclure, pour le même motif, que la révélation, et la connaissance dogmatique de la Trinité fondée sur elle, non-seulement complète et agrandit sous ce rapport notre connaissance naturelle, mais nous offre une perspective entièrement nouvelle : en nous ouvrant le sanctuaire intime de la divinité, elle nous donne en même temps un avant goût de la vision intuitive de sa nature qui nous est promise par la bonté de Dieu.

ARTICLE II.

DE LA CONNAISSANCE SURNATURELLE DE DIEU.

§ 65. **Connaissance générale.**

76. — I. La connaissance surnaturelle de Dieu, qui s'obtient par le moyen de la révélation positive et de la grâce surnaturelle, se distingue essentiellement de la connaissance naturelle par le genre de certitude qu'elle procure, mais non essentiellement par la manière dont elle se représente et saisit l'objet. La raison en est simple, c'est que la révélation se rattache et doit se rattacher, par les termes qu'elle emploie, aux idées et aux représentations que nous nous

faisons ou que nous pouvons nous faire par les moyens naturels.

77.—II. Cependant, les agents qui fondent ou accompagnent notre connaissance surnaturelle complètent sous plus d'un rapport les idées que nous nous formons de Dieu. Ils les complètent : 1° par la certitude dogmatique elle-même, qui dirige vers Dieu d'une main sûre nos idées flottantes et nous presse d'éliminer tous les éléments qui altèrent la notion de Dieu. La raison, abandonnée à ses forces, deviendrait facilement le jouet de ses caprices et s'enfermerait en elle-même comme dans une prison ; 2° par la lumière de la grâce qui accompagne la foi et qui met dans un plus grand jour les côtés par où les créatures se rapprochent de Dieu et concordent avec lui, τὸ θεοπρεπές ; 3° par l'accroissement de vie spirituelle et intellectuelle qui naît de la foi, et qui non-seulement arrache l'esprit à l'horizon borné des choses sensibles, mais développe sa ressemblance divine, et offre au regard méditatif un miroir de Dieu plus pur et plus parfait ; 4° par l'enseignement de la révélation, qui nous fait connaître soit des images et des opérations naturelles de Dieu que nous n'observerions pas de nous-mêmes, au moins d'une manière aussi précise, par exemple le soleil, comme image de Dieu, *Ps.* XXXXIV ; soit des images et des opérations surnaturelles de Dieu, comme le tonnerre, les éclairs et les nuages sur le Sinaï, la tempête le jour de la Pentecôte, « l'Ancien des jours, » « celui qui est assis sur le trône ; » soit enfin des effets surnaturels qui font mieux ressortir les perfections d'où ils émanent ; 5° enfin par l'apparition humaine de Dieu dans l'Incarnation, où Jésus-Christ, *Verbum abreviatum* ou *Imago contracta* de toutes les perfections divines, nous présente sous une forme plus vive et plus saisissante l'image de Dieu qui s'adapte davantage à notre capacité humaine et à la sublimité de Dieu.

78. — III. On le voit, la connaissance surnaturelle se distingue de la connaissance naturelle par une certitude plus élevée, comme par un plus haut degré de clarté et de précision dans les idées ; elle est donc d'une nature plus excellente. Elle s'en distingue encore par plus d'étendue et de profondeur, car elle nous révèle en Dieu des vérités qui dépassent la sphère de la connaissance naturelle ; et comme

ce qui est connaissable en Dieu n'est pas morcelé, mais ramassé dans une suprême unité, elle atteint ce résultat en pénétrant plus avant dans les profondeurs divines que ne le peut faire la connaissance naturelle, bornée aux phénomènes extérieurs. Par là, non-seulement on découvre de nouveaux objets, comme la Trinité des personnes, mais on acquiert une lumière plus vive et plus étendue sur les propriétés de Dieu déjà connues d'une manière générale, telles que sa simplicité, son infinité, sa puissance, sa bonté, en les reliant avec les opérations surnaturelles de Dieu au dedans et au dehors (dans la Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie et la Grâce), selon leur signification et leur portée positive.

§ 66. **La connaissance de Dieu manifestée par la révélation surnaturelle. — Les noms substantifs de Dieu.**

Ouvrages à consulter : Sur les doctrines contenues dans l'ancien et le nouveau Testament, Kuhn, *Einleit.*, § 41-42; sur l'ancien Testament en particulier, Scholz, *Handb. der Theol. des A. B.*, t. I, § 23-37. Sur les noms substantifs de Dieu, Scholz, *ibid.*, § 25 (très-complet et développé); Thom., 1 Part., *quæst.* XIII, art. VIII et suiv. (sur les noms *Dieu* et *Qui est*) sur le nom de Jéhova, surtout Franzelin, *De Deo*, thes. XXII.

79. — I. On remarque dans la révélation divine telle qu'elle est consignée dans l'Ecriture, et en dehors du dogme de la Trinité, bien qu'il lui soit étroitement lié, un progrès réel dans la manifestation de l'essence et de la nature divine.

80. — 1. La révélation patriarcale ne donne point *ex professo* des renseignements particuliers sur la nature et les propriétés de Dieu; elle se rattache plutôt à la connaissance naturelle et traditionnelle de Dieu non encore altérée chez les patriarches.

81. — 2. La révélation mosaïque au contraire tend expressément à maintenir l'idée de Dieu dans sa pureté en face des idées idolâtriques présentes ou imminentes. Cependant elle se contente de faire ressortir que la puissance de Dieu l'emporte sur tous les êtres finis et sensibles, que l'homme est soumis à sa souveraineté absolue, afin de l'amener à rendre

à Dieu une soumission sans réserve. Cette souveraineté éclate dans un déploiement grandiose de la majesté divine. Matériellement, la révélation mosaïque promulgue dès le début la notion fondamentale et caractéristique de la nature divine par le nom de Jéhova; plus tard, surtout au temps et par l'organe des prophètes, toutes les propriétés de Dieu qui sont naturellement connaissables et éclatent dans l'ordre du monde physique et moral, sont non-seulement mentionnées et relevées, mais exposées dans un magnifique tableau, principalement sa sainteté, son éternité, son immutabilité, sa grandeur incommensurable, sa puissance créatrice, sa toute présence et sa toute science, sa sagesse, sa bonté, sa justice et sa sainteté.

Ici toutefois, ces divers attributs servent plutôt à caractériser la majesté redoutable de Dieu, qu'à manifester le fond de sa nature et de sa vie, dont l'homme doit entrer un jour en participation. Ce dernier point ne commence à paraître peu à peu que dans les livres de la Sagesse, qui sont, sous le rapport pratique, le prélude de la vie intérieure et spirituelle du nouveau Testament; ils nous montrent, *Prov.*, VIII; *Sag.*, VII, *Eccli.*, XXIV, sous le nom de Sagesse éternelle, la vie intime de la divinité dans sa manifestation intérieure et dans sa communication aux créatures, anticipant ainsi sur la théodicée du Nouveau-Testament.

82. — 3. Enfin, la révélation chrétienne consignée dans le nouveau Testament a pour objet de mettre l'homme en société parfaite avec Dieu son Père, et pour tendance de nous révéler la nature divine dans la perfection intime de sa vie, dont nous sommes destinés à jouir par la grâce et que nous devons imprimer en nous. Matériellement donc, elle ne fournit pas sur la nature divine des données plus précises que la révélation de l'ancien Testament; elle n'entre pas même dans autant de détails sur les propriétés particulières de Dieu. Mais elle accentue avec plus de netteté et de précision la fécondité intime de la nature divine au sein de la Trinité; elle dépeint cette nature même comme purement spirituelle, comme la lumière, la vie, la vérité, l'amour, et par cela même comme le principe et l'idéal de la perfection spirituelle et surnaturelle où elle tend à nous élever.

83. — II. Nous nous réservons d'expliquer en détail la

doctrine de l'Ecriture sur les attributs de Dieu, par conséquent aussi sur ses noms adjectifs ou appellatifs, quand nous développerons la théodicée. Nous n'indiquerons ici que les noms substantifs ou noms propres usités dans l'Ecriture sainte.

84. — *A*. L'ancien Testament renferme sept noms substantifs, appelés « noms sacrés, » parce que c'est l'Ecriture sainte qui les a d'abord employés. Par leur sens formel comme par leur mode d'appellation, on peut les diviser en trois classes, dont la première et la dernière contiennent chacune trois noms ; la seconde, un seul, le nom par excellence.

DÉVELOPPEMENTS.

85. — 1. A la première classe appartiennent trois noms, qui sont grammaticalement substantifs, bien qu'au fond ils ne soient que des adjectifs. Ils ne sont transformés en noms propres que par l'usage et par les appositions qu'on y ajoute ; ils désignent plutôt les rapports extérieurs de Dieu que sa nature intime. Ce sont :

86. — *a*. *El*, le fort, le puissant (de l'hébreu, qui signifie être fort, puissant). Ce nom, très vague en lui-même, est ordinairement spécifié et précisé par différentes appositions, telles que : Tout-Puissant, dans les Septante παντοκράτωρ, Vulg. *omnipotens ;* Très-Haut, Sept. ο ὕψιστος, Vulg. *altissimus*; Dieu vivant, par opposition aux dieux inanimés des païens ; Dieu des cieux, *Deus cœlorum*, Dieu des dieux, *Deus deorum* (*Voy.* ci-dessus *b*). Abusivement, et appliqué aux faux dieux, ce nom est très-rarement employé sans apposition.

87. — *b*. *Elohim*, pluriel de Eloah, de l'arabe Allah, le Puissant, mais avec la signification accessoire d'inspirant, ou commandant la crainte, digne d'adoration. Dans ce sens, ce nom peut s'appliquer abusivement soit aux faux dieux en regard du Dieu véritable, soit, dans un sens vrai, quoique affaibli, à d'autres êtres que Dieu, quand ils offrent quelque reflet de sa majesté (comme aux anges, aux rois, aux juges); il est alors un véritable pluriel. Appliqué au seul vrai Dieu, le pluriel n'est qu'un pluriel de majesté ; il conviendrait difficilement à la Trinité des personnes. Ce nom aussi est souvent déterminé par des appositions. Le pluriel de

majesté est le plus souvent remplacé par « Dieu des armées, » qui signifie tantôt les anges, tantôt les étoiles, tantôt des armées d'hommes, ou toutes les créatures ensemble. *Voy.* Scholz, § 25, vi. — Allié à un génitif, ce nom s'applique souvent, comme le précédent, aux personnes en faveur ou pour la confusion et l'intimidation desquelles Dieu se montre le Fort, et dont il exige plus particulièrement le respect dû à sa protection toute-puissante : Dieu d'Abraham, Dieu d'Israël, etc. Cette alliance se rencontre également dans les noms suivants :

88. — *c.* Juge, Souverain, Seigneur par excellence, κύριος, δεσπότες, *Dominus*. Ce nom renferme la signification de El et d'Elohim, car Dieu, en sa qualité de suprême Dominateur, n'inspire pas seulement le respect et la crainte par sa force physique, par la puissance morale qu'il emprunte de sa position et de sa dignité vis-à-vis de l'homme ; il exige encore à juste titre le respect et la soumission la plus profonde. Sans doute, les termes de juge et de souverain peuvent s'appliquer à d'autres êtres qu'à Dieu, mais seulement parce qu'ils tiennent sa place, et non dans un sens éminent, comme l'indique ici le pluriel de majesté. De là vient que ce nom est employé comme nom propre de Dieu, et ordinairement sans apposition ; mais il n'est pas donné aux faux dieux des païens, par cette raison entre autres que les païens n'y attachaient pas l'idée de puissance, de souveraineté morale suprême.

89. — 2. La seconde classe ne renferme qu'un nom, lequel, bien qu'il soit grammaticalement un verbe, est cependant essentiellement un nom propre, et un nom propre par excellence, car il exprime l'être divin. C'est le nom de *Jehovah*, indiqué par Dieu lui-même, *Exod.*, iii, 14-16. Nous en trouvons l'explication dans la manière dont Dieu se l'applique à la première personne, quand il dit : « Je suis celui qui suis. » La véritable prononciation est probablement *Jave.* La prononciation *Jéhovah*, avec les voyelles d'Adonaï, est bien antérieure à Galatine, du seizième siècle ; on la trouve déjà au treizième, dans le *Pugio fidei* de Raymond Martini. Il signifie que Dieu est l'Etre en soi, ou l'Etre absolu, indépendant de tout ce qui existe hors de lui, ne pouvant être changé ni limité par rien, distinct par cette manière d'être

de tous les autres êtres réels ou possibles, mais surtout de tous les êtres divins, c'est-à-dire surhumains, puissants, sublimes et dominateurs, qui pourraient être compris sous le premier nom. C'est donc un nom propre dans toute la rigueur du terme et tel que Moïse l'avait demandé pour faire connaître à son peuple, par un mot caractéristique, le Dieu de ses pères, *Elohim*.

A côté de ce nom, les trois premiers ne sont qu'appellatifs, et ils sont effectivement employés comme des appositions à Jéhovah, *Exod.*, III, 16, ou comme des prédicats qui ne conviennent réellement et parfaitement qu'à lui seul, *Deut.*, IV, 32, et III, 24 et suiv. C'est de plus un nom d'alliance, non pas en ce sens restreint qu'il exprimerait d'abord et surtout la fidélité inviolable de Dieu envers son peuple, — bien qu'il y soit aussi compris, — mais en ce sens que par sa propriété particulière, il était intimement lié, comme gage, comme moyen et preuve de la véritable connaissance du vrai Dieu, à l'alliance conclue entre Dieu et Israël. — Il est douteux que Moïse soit le premier à qui Dieu ait révélé ce nom, ou plutôt, car on ne peut nier qu'il n'ait été précédemment employé, il est douteux dans quel sens il faut entendre ce que Dieu disait à Moïse, *Exod.*, VI, 3, qu'il était apparu aux patriarches comme le « Dieu tout-puissant, » mais qu'il ne s'était pas fait connaître par son nom de Jéhovah : « Je suis celui qui suis. » La solution la plus satisfaisante serait peut-être celle-ci : c'est que le nom de Jéhovah convenait particulièrement et avait été choisi de Dieu comme signe de ralliement, comme symbole du culte public rendu au seul vrai Dieu, culte qui allait recevoir une organisation parfaite et être exécuté à la face de tout le peuple ; tandis que par le nom de *El Schadai*, « Tout-Puissant, » Dieu ne voulait se désigner que comme le protecteur des patriarches et de leur familles. Nous verrons ci-dessous pourquoi et dans quel sens ce nom est un « nom ineffable. »

90. — 3. La troisième classe se compose de trois noms grammaticalement et logiquement adjectifs, mais souvent employés substantivement. Ils se rapprochent des trois premiers par le sens, mais ils expriment mieux la sublimité du vrai Dieu ; ils sont donc usités autant et même plus que les autres comme noms propres du vrai Dieu. Quant aux faux

dieux ou aux êtres qui leur ressemblent, ils ne leur sont jamais appliqués dans la forme substantive. Ce sont les suivants :

a. Le Fort, *validus fuit.* Ce nom se rapproche de *El* par le sens, mais il exprime avec plus d'énergie l'indépendance, la plénitude et l'inviolabilité de la puissance. Il signifie donc le Tout-Puissant par excellence. — *b. Altissimus,* Vulg., le Très-Haut, le Sublime ; sa signification est analogue à celle d'*Elohim.* — *c.* Le Saint, surtout dans les prophètes, et très-fréquemment dans Isaïe, où il est joint à ces mots : le Saint d'Israël, signifie le Seigneur saint, le juge et le législateur d'Israël. Le sens de ce terme se rapproche de celui d'Adonaï et veut dire que Dieu est saint soit dans le sens objectif, digne de toute vénération ; soit dans le sens formel, comme étant le Pur et le Juste par excellence.

91. — On pourrait résumer ainsi le sens collectif de ces sept noms : les trois derniers marquent les trois faces par où la perfection intrinsèque de Dieu, exprimée par le terme de Jéhova, se manifeste au dehors dans ses rapports aux hommes, rapports énoncés par les trois premiers noms.

92. — *B.* Le nouveau Testament ainsi que les livres deutéro-canoniques et la langue de l'Eglise, remplacent tous les noms hébreux par des termes analogues, qui en reproduisent le sens, par exemple ὁ κύριος, ὁ ὤν, ὁ ὕψιστος, etc. Le terme le plus courant, commun aux différentes langues classiques, dont il soit parlé dans la sainte Ecriture, est celui de Dieu, Θεός.

93. — Ce dernier nom, par son sens et par son usage, correspond à *El* et à *Elohim.* Mais si l'on considère son étymologie la plus vraisemblable (θεᾶσθαι, et selon d'autres θέειν), il désigne Dieu moins comme une puissance qui sévit et intimide que comme une sagesse qui prévoit et qui dirige. C'est pourquoi dans *Rom.*, VII, 20, la « divinité » de Dieu est citée à côté de sa puissance. Il servirait donc, non comme celui de Jéhova, pour exprimer l'être de Dieu, mais pour marquer sa nature. *Voy.* Thom., *quæst.* XIII, art. 8; Petav., lib. VIII, cap. VIII. Il est vrai que le mot *Dieu*, comme celui de *El* et *Elohim*, s'emploie aussi abusivement, pour désigner les faux dieux et les êtres qui leur ressemblent (par ex. dans

Jean, x, 35, ce passage est du reste tiré de l'ancien Testament); mais quand les théologiens et les Pères, employant ce mot dans son vrai sens, parlent de participation à la « divinité, » ils n'entendent pas, comme l'ancien Testament, une participation à la souveraineté de Dieu, mais une participation à la gloire intérieure de sa nature et de sa vie. C'est le *consortium divinæ naturæ*, *Pierre*, I, 4.

94. — Le terme allemand *Gott*, se rattache peut-être à *gut*, bon; dans ce cas il correspondrait aux noms de la première ou de la seconde classe, ou à ce mot du Zendavesta, *quadâta* (et en persan *Khodâ*), « celui qui est donné par soi-même, qui est sa propre raison d'être; » il correspondrait alors au nom de Jéhova.

§ 67. La théodicée formulée dans le dogme ecclésiastique, et en particulier par le Concile du Vatican.

95. — I. Le nouveau Testament suppose que l'on connaît par l'ancien le détail de la doctrine relative à l'essence et à la nature de Dieu, et il ne s'y appuie que par occasion. De même l'Eglise, quand elle formule son dogme, suppose que toute la doctrine qu'il renferme est universellement connue et adoptée dès l'origine, plutôt qu'elle ne le développe. Le développement du dogme a commencé d'abord, comme la foi elle-même, par la subsistance en Dieu des trois personnes divines, puis, comme conséquence, par l'union surnaturelle d'une personne divine avec la nature humaine.

De là vient que cette doctrine, malgré l'importance et la fécondité de son objet, est celle qui a rencontré, relativement, le moins de décisions dogmatiques, du moins ces décisions n'ont-elles pour objet que de faire ressortir les propriétés de la nature divine dans ses rapports avec le dogme de la Trinité (comme dans le *caput* FIRMITER du 4e concile de Latran), et de l'Incarnation (comme au concile de Chalcédoine). Quand l'Eglise, dans des symboles postérieurs (comme dans le *caput* FIRMITER), énumère un plus grand nombre de propriétés divines que ne l'a fait par exemple le symbole des apôtres, on ne saurait guère considérer cela comme un développement dogmatique. Ce n'est que de nos jours,

où les plus grossières erreurs sur la nature divine se sont répandues parmi les chrétiens, qu'on a vu plusieurs conciles provinciaux, puis le concile du Vatican, au premier chapitre de la première constitution, expliquer en détail et *ex professo* le dogme de la nature divine sous le titre *De Deo creatore*.

DÉVELOPPEMENTS.

96. — Ces mots du symbole des apôtres : *In unum Deum omnipotentem*, résument parfaitement toute la théodicée chrétienne. *Voy.* Thom., *Compendium theol.*, c. 35 : « Ex his » autem omnibus quæ prædicta sunt colligere possumus quod » Deus est unus, simplex, perfectus, infinitus, intelligens et » volens. Quæ quidem omnia in symbolo fidei brevi articulo » comprehenduntur, cum nos profitemur credere in Deum » unum omnipotentem. Cum enim hoc nomen Deus a nomine » græco, quod dicitur theos (θέος) dictum videatur, quod » quidem a theasthe (θεᾶσθαι) dicitur, quod est videre vel con- « siderare, in ipso Dei nomine patet quod sit intelligens, et » per consequens volens. In hoc quod dicimus eum unum, » excluditur et deorum pluralitas et omnis compositio ; non » enim est simpliciter unum nisi quod est simplex. Per hoc » autem quod dicimus omnipotentem, ostenditur quod sit » infinitæ virtutis, cui nihil subtrahi potest ; in quo inclu- » ditur quod sit et infinitus et perfectus, nam virtus ad per- » fectionem essentiæ ejus consequitur. »

97. — II. La définition du concile du Vatican traite de l'essence et de la nature de Dieu en elle-même, ainsi que dans son rapport négatif et positif avec les êtres non divins. Des trois divisions du chapitre, la première considère la nature de Dieu en elle-même et dans sa distinction négative d'avec le monde ; la seconde et la troisième s'occupent du rapport positif de Dieu avec le monde, en tant que créateur, maître et souverain. Le chapitre est ainsi conçu :

98. — « Sancta catholica apostolica romana Ecclesia » credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, » Creatorem ac Dominum cœli et terræ, omnipotentem, » æternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac » voluntate omnique perfectione infinitum ; qui cum sit una » singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia

» spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo dis-
» tinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia quæ
» præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter
» excelsus.

» Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti vir-
» tute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acqui-
» rendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per
» bona quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab
» initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam,
« spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et munda-
» nam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et
» corpore constitutam [1].

» Universa vero quæ condidit Deus providentia sua tuetur
» atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter,
» et disponens omnia suaviter [2]. Omnia enim nuda et aperta
» sunt oculis ejus [3], ea etiam quæ libera creaturarum actione
» futura sunt. »

99. — Des cinq canons, les quatre premiers correspondent à la première section (le 1er condamne la négation de Dieu, ou athéisme ; le 2e et le 3e, les formes particulières de l'athéisme : le matérialisme et le panthéisme ; le 4e, les trois grandes formes du panthéisme. Le cinquième canon correspond, dans ses trois membres, aux trois points essentiels de la seconde section, mais dans l'ordre inverse ; la troisième section n'a pas de canon correspondant.

100. — Les canons sont ainsi conçus :

« 1. Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium
» Creatorem et Dominum negaverit, anathema sit.

» 2. Si quis præter materiam nihil esse affirmare non
» erubuerit, anathema sit.

» 3. Si quis dixerit unam eamdemque esse Dei et rerum
» omnium substantiam vel essentiam, anathema sit.

» 4. Si quis dixerit res finitas, tum corporeas tum spiri-
» tuales, aut saltem spirituales e divina substantia ema-
» nasse ; aut divinam essentiam sui manifestatione vel evo-
» lutione fieri omnia ; aut denique Deum esse ens universale

[1] *Conc. Later.* IV, c. I. *Firmiter.*
[2] *Sap.* VIII, 1.
[3] *Hebr.*, IV, 13.

» seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum
» universitatem in genere, species et individua distinctam,
» anathema sit.

» 5. Si quis non confiteatur mundum resque omnes quæ in » eo continentur, et spirituales et materiales, secundum » totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas ;

» aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate » libera, sed tam necessario creasse quam necessario amat » se ipsum ;

» aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, » anathema sit. »

101. — La force de ces décisions réside principalement : 1° en ce qui regarde l'athéisme et surtout le matérialisme, dans un développement positif de la notion de Dieu par les attributs qui révèlent surtout son immensité absolue comme Être suprême (*Sect.* I, 1re partie, résumée dans les canons 1 et 2) ; — 2° en ce qui concerne le panthéisme, dans une détermination et une justification rigoureuse de l'indépendance de Dieu et de sa distinction d'avec tous les autres êtres (*Sect.* I, 2e part., développée dans le canon 4) ; — 3° en face de plusieurs opinions modernes plus ou moins clairement énoncées, dans une accentuation énergique de la souveraineté absolue de Dieu sur le monde (*Sect.* II, précisée dans le canon 5).

DÉVELOPPEMENTS.

102. — 1. Le développement positif de la notion de Dieu, à commencer par la toute-puissance et en finissant par l'infinité de sa perfection intrinsèque, compte cinq attributs qui expriment la grandeur de Dieu. On a intercallé dans les deux propriétés qui viennent d'être nommées celles qui sont avec elles en rapport immédiat, l'éternité, l'immensité et l'incompréhensibilité.

103. — 2. La distinction négative qui sépare Dieu des autres êtres, et son indépendance absolue ressortent de sa substantialité intellectuelle, qui est absolument une, simple et immuable, toutes propriétés qui expriment de la manière la plus formelle et la plus directe la distinction de Dieu d'avec les créatures. Mais cette distinction elle-même et l'indépendance qui en résulte se précisent de trois manières,

correspondant à ces trois propriétés : Dieu apparaît *a.* comme substantiellement indépendant, *substantia una singularis — re et essentia a mundo distinctus; b.* comme se suffisant pleinement à lui-même, *simplex omnino*, — *in se et ex se beatissimus; c.* comme élevé au-dessus de tous les autres êtres et indépendant de toute influence extérieure, *incommutabilis... super omnia, quæ præter ipsum sunt, ineffabiliter excelsus.*

Pour établir cette indépendance absolue de Dieu, le canon 4 rejette les trois formes principales du panthéisme, lesquelles sont parfaitement démêlées et caractérisées : savoir *a.* le panthéisme grossier de l'émanation, qui considère la substance divine comme une source ou une aggrégation d'atomes et nie surtout son unité substantielle et spirituelle; *b.* le panthéisme évolutionnaire, qui considère la substance divine comme une plante, comme une unité soumise à un développement organique, et nie principalement l'unité absolue en Dieu; *c.* enfin le panthéisme abstrait ou immanent, qui, considérant Dieu comme une âme qui réside dans un corps animal, le conçoit ou comme l'être formel de toutes choses, ou du moins comme le principe immanent de leur être et de leur vie, sujet par conséquent à leurs changements. Il nie donc surtout l'immutabilité de Dieu.

Le concile frappe en même temps le panthéisme transcendantal, qui assigne à Dieu les fonctions que l'âme remplit dans l'homme et une domination partielle au-dessus de la vie du monde. Sur les formes du panthéisme indiquées ici dans le sens du concile, et sur la conception matérialiste de Dieu qu'elles révèlent, malgré la tendance spiritualiste que lui attribuent les panthéistes afin de se séparer des athées et des matérialistes, *voyez* notre commentaire dans les *Period. Blœtt.*, 1870, t. II, p. 221 et suiv.

104. — 3. Pour établir et démontrer la souveraineté absolue de Dieu sur le monde, entamée soit par les tendances libérales de notre temps, soit par les doctrines d'Hermès et de Gunther, le chapitre du concile envisage sous un triple point de vue l'indépendance absolue de Dieu dans la création du monde. Il enseigne *a.* que Dieu se détermine à agir au dehors non par le besoin de suppléer à quelque défaut de son être, mais spontanément, par complaisance pour la plénitude infinie de sa perfection, par conséquent uniquement

pour la manifester et la communiquer; *b.* que Dieu produit le monde par une libre détermination, sans y être contraint par nécessité ou par l'amour naturel de sa propre perfection; *c.* qu'en le produisant, il ne livre point une partie de sa propre substance, et qu'aucune partie de substance n'existe préalablement dans les créatures, mais qu'il les tire du néant absolu.

A ce triple aspect de l'indépendance absolue de Dieu vis-à-vis des créatures correspond une triple dépendance des créatures vis-à-vis de Dieu, que le canon 5 présente dans un ordre inverse : *a.* dépendance absolue des créatures à l'égard de Dieu quant à leur substance totale, en sorte que rien de cette substance ne leur appartient originairement; *b.* dépendance absolue des créatures de la bonté absolument libre de Dieu, sans aucun droit à ressentir ses effets; *c.* dépendance vis-à-vis de Dieu comme leur fin suprême et absolue, à qui elles appartiennent sans réserve, et qu'elles doivent glorifier en le servant. *Voyez* nos *Period. Blætt.*, *loc. cit.*, p. 224; on y montre aussi que la manière dont le libéralisme moderne conçoit le rapport de Dieu à la créature, réprouvée par le concile, est tout-à-fait sensualiste ou anthropomorphite. Ce rapport, en théorie comme en pratique, serait le même que celui qui existe entre les parents et les enfants : indépendance relative du côté des parents et dépendance relative du côté des enfants.

ARTICLE III.

CONSTRUCTION SCIENTIFIQUE DE LA CONNAISSANCE DE DIEU.

§ 68. **Notion substantielle de Dieu, ou détermination fondamentale de son essence et de sa nature.**

Ouvrages à consulter : Gillius, *De Deo,* tract. I; Contenson, *Theol. ment.,* lib. I, dissert. II; Aguirre, *Theol. S. Anselmi,* disp. XXIV; Kleutgen, *Theol.,* t. I, 2ᵉ édit., p. 226 et suiv.; Franzelin, *De Deo,* thes. XXII et suiv.; Jungmann, *De Deo,* Part. I, art. II.

105. — Il importe essentiellement au progrès scientifique de la connaissance de Dieu de bien saisir le rapport des

idées et des déterminations soit entre elles, soit avec leur sujet ou leur rapport. Et ici la première question qui se présente est de savoir si et jusqu'à quel point on peut avoir de Dieu une idée substantielle qui serve de fondement à toutes les autres.

106. — I. Il ne saurait y avoir 1° *du côté de notre connaissance,* une idée substantielle de Dieu, en ce sens que nous aurions de la substance divine une image directe et intuitive, qui nous permettrait de connaître directement les prédicats dans l'unité de leur sujet. Notre mode indirect de connaissance ne nous rend pas aptes à connaître Dieu autrement que par ses effets, et nous rapportons à sa substance comme à leur soutien les prédicats que ces effets nous révèlent, sans voir cette substance même.

2° *Du côté de l'objet,* une idée substantielle de Dieu n'est pas non plus possible en ce sens qu'elle serait opposée à la notion des accidents attachés à la substance et distincts de cette substance. Tout ce que Dieu est et tout ce qu'il renferme en soi, il l'est et il le possède non-seulement par lui-même et sans cause extérieure, mais de telle sorte qu'il se confond avec sa substance ; il faut donc le considérer comme réellement identique à sa substance. En ce sens, c'est-à-dire pour leur contenu objectif, toutes les idées qui concernent l'intérieur de Dieu sont des idées substantielles.

3° Cependant, il y a aussi, dans notre idée de Dieu, certaines déterminations qui peuvent être envisagées comme fondamentales par rapport aux autres, d'où celles-ci se développent et où elles se ramènent. Ces idées représentent pour nous, par rapport aux autres déterminations attributives, l'idée substantielle de Dieu, ou l'idée de la substance comme base et support des attributs qui lui reviennent.

DÉVELOPPEMENTS.

107. — Pour comprendre ce qui est dit n° 2, il faut se rappeler que l'idée et le nom même de substance ne s'appliquent à Dieu que par analogie ; car le mot de substance, chez les créatures, indique le fondement et le support des attributs, lesquels se distinguent réellement de la substance ; il désigne même plutôt la base matérielle que le fondement absolument indépendant des attributs. De là vient que les Pères

nient quelquefois que Dieu soit une substance, et l'appellent, ἀνούσιος, sans substance, en prenant οὐσια pour synonyme de substance. Mais on peut dire aussi que Dieu est éminemment une substance, parce qu'il est à la fois le fondement absolu de ses propres attributs et qu'il les possède de la manière la plus parfaite, comme réellement identiques à sa substance ; tandis que toutes les autres substances ne peuvent-être le fondement et le soutien de leurs attributs qu'en tant qu'elles sont produites et soutenues par la puissance de Dieu. C'est à ce point de vue qu'on dit à la fois et que Dieu est au-dessus de toute substance, et qu'il est, en un sens éminent, « la substance des substances, » ou la « substance de toutes choses. »

108. — Il y a deux manières de déterminer le caractère fondamental de la substance d'un être quelconque ; on l'envisage soit dans son existence, soit dans son activité et surtout dans sa vie. Sous le premier rapport, on désigne la substance par ce qu'elle a de plus intime, et on l'appelle essence, *essentia, quidditas ;* sous le second rapport, on l'envisage comme principe d'une activité déterminée, qui lui appartient par sa nature intime, et on l'appelle, notamment chez les êtres vivants, « nature. »

Comme la nature résulte de l'essence, qu'elle lui est nécessairement liée et qu'elle doit, comme toutes les autres déterminations secondaires de la substance qui sont dans un rapport analogue avec l'essence, être considérée comme appartenant à l'essence, ou comme essentielle, on l'appelle aussi essence physique. Cette expression s'emploie d'ordinaire pour résumer tout ce qui appartient nécessairement à une chose. Ainsi, pour caractériser nettement l'essence en tant qu'elle représente ce qu'il y a de plus intime dans un objet, par opposition aux attributs essentiels qui résultent de ce fondement, on l'appelle essence méthaphysique. C'est sous ce titre que les théologiens, à partir du dix-septième siècle, traitent la question de la nature divine.

On comprend aussi quelquefois sous le nom de nature l'ensemble des propriétés et des forces d'un être qui influent sur son activité. Dans le sens rigoureux cependant, on n'entend par là que la manière d'être fondamentale de la substance, cette énergie intime qui met plus ou moins en

action, qui détermine toutes les autres forces et propriétés qui en émanent ou s'y rattachent. Ce qui apparaît réellement comme détermination fondamentale de la substance divine, doit d'une part : 1° exprimer négativement la différence radicale de Dieu aux autres êtres, et 2° contenir positivement la racine de toutes les propriétés essentielles de Dieu.

Ces deux choses, l'essence et la nature, peuvent être déterminées en Dieu de deux façons : quant à la manière dont il possède son être ou sa vie, et quant au contenu de son essence ou à la forme de sa vie.

109. — II. *Essence de Dieu.* 1. Le premier caractère qui s'offre à notre connaissance, celui qu'attribuent à Dieu tous ceux qui réfléchissent sur lui, pour le distinguer de tous les autres êtres et établir ses diverses propriétés, c'est que Dieu, comme premier principe de toutes choses, possède une substance qui existe non-seulement en elle-même, mais par elle-même. Cette substance est la seule qui n'ait reçu son être d'aucune autre ; elle le tient d'elle-même, comme sa propriété essentielle, parfaite et originelle, par conséquent d'une manière absolue, sans dépendance, sans condition ni accident. En d'autres termes, l'aséité, *aseitas*, *αὐτουσία*, avec les autres caractères de l'existence ou du mode d'existence divine : innascibilité, indépendance et nécessité de l'être, est le premier attribut distinctif que nous connaissions de la substance de Dieu, celui duquel dérivent tous les autres attributs et qui exprime le type qu'ils doivent avoir en Dieu.

DÉVELOPPEMENTS.

110. — C'est du moins en ce sens qu'il faut entendre cette parole : « Je suis Celui qui suis » ; je suis par moi-même et absolument, à l'opposé des autres êtres, qui n'ont qu'une existence précaire et empruntée. *Voy.* Hieron., *in cap.* III, *ad Eph.* : « Qui est misit me ad vos. Numquid solus Deus erat » et cætera non erant?... Quomodo nomen commune subs» tantiæ sibi proprium vindicat Deus ? Illa, ut diximus, » causa, quia cætera, ut sint, Dei sumpsere beneficio. Deus » vero, qui semper est, nec habet aliunde principium, et ipse » sui origo est suæque causa substantiæ, non potest intelligi

» aliunde habere unde subsistit. » Du reste, l'aséité n'empêche pas seulement que Dieu ait reçu d'une autre son existence, mais encore qu'il puisse être lui-même l'origine et la cause de son être, (le « devenir absolu, » ou l'acte par lequel Dieu se réalise lui-même, au sens de Gunther [1].) Ainsi, Dieu ne se produit pas plus lui-même que tout autre être ne se produit. S'il est appelé « cause de lui-même, » c'est uniquement dans le sens négatif, parce qu'il n'a pas besoin et n'est pas susceptible d'être produit.

111. — 2. Cependant le mode de détermination dont nous venons de parler n'est pas encore le mode le plus profond, le plus intime et le plus compréhensif pour saisir la substance de Dieu dans son germe et montrer *ce qu'il* est. 1° Il ne fait directement connaître que le mode d'existence, et non le contenu de la substance ; 2° il n'exprime pas d'une façon adéquate le rapport de l'être à la substance, et 3° s'il offre un point de départ, une règle pour déterminer les autres perfections, il ne les renferme pas d'une manière assez radicale et virtuelle pour qu'on puisse les en déduire comme ses faces et ses rayons multiples.

On atteindra ce but en disant que l'essence de Dieu, c'est son être même ; que non-seulement elle est unie à l'être ou le possède essentiellement, mais qu'elle lui est identique ; par conséquent que l'essence, c'est l'être même, l'être pur, l'être subsistant, *Deus est suum esse*, *ipsum esse*, *esse subsistens*, et, dans ce sens, l'Etre, ὁ ὤν, « celui qui est » (Jéhova) ; contrairement aux essences des créatures, lesquelles possédent bien leur être, mais ne sont pas cet être même, ne participent à l'être que d'une façon restreinte et ne le possédent pas dans sa plénitude, mais le reçoivent et le portent en elles-mêmes.

La même chose est exprimée par cette formule scolastique : Dieu est essentiellement un « acte pur ; » tout en lui est réel et rien n'est possible ; tout ce qui dans un être quelconque est possible et concevable comme perfection de l'essence, non-seulement existe réellement en lui, mais n'est possible et concevable que parce que Dieu existe réellement.

[1] *Voy.* Kleutgen, *Philos. du moyen-âge*, t. II, p. 766 et suiv.

Or le nom de Jéhova, entendu en ce sens, est véritablement le nom de l'essence divine.

DÉVELOPPEMENTS.

112. — Pour mieux élucider cette proposition, nous prouverons : *a*. que cette manière de déterminer Dieu lui convient réellement ; *b*. qu'elle établit une vraie et parfaite distinction entre lui et tous les autres êtres ; *c*. qu'elle remplit toutes les autres conditions requises pour déterminer l'essence divine dans ce qu'elle a de plus radical.

113. — *a*. Que ce mode de détermination convienne réellement à Dieu, c'est un dogme de foi, c'est une partie ou plutôt la partie constitutive du dogme de la simplicité de Dieu, selon lequel il n'y a point en Dieu de différence entre le possible et le réel ; de l'infinité de Dieu, selon laquelle tout ce qui est possible en Dieu est réel. Il est aussi la seule base sérieuse et possible de cette doctrine que Dieu n'a pas d'origine, et que la toute puissance divine est la source de tout ce qui est ou peut être hors de Dieu.

Quand l'Ecriture emploie le nom de Jéhova, elle l'accompagne presque toujours de quelque expression faisant ressortir l'immutabilité de Dieu, par exemple, *Malach.*, 3, 6, et ailleurs : *Ego Jehova et non mutor*, ou dans cette paraphrase du nouveau Testament : ὁ ἦν, ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος, *Apoc.*, I, 4 et 8 ; puis sa qualité *d'alpha et d'oméga* de toutes choses, par exemple, *Is.*, XLIII, 10, 11, XLIV, 6, etc. : *Ego Jehova, primus et novissimus ego sum.*

Mais pour que le nom de Jéhova justifie ces caractères, il faut qu'il exprime l'être de Dieu d'une manière parfaite, complète, absolue. Le sens de ce nom a été très-bien rendu pour saint Grégoire de Nazianze et Denis l'Aréopagite (dans Pétau, lib. I. c. VI), résumés l'un et l'autre par saint Jean Damascène, lib. IV, c. XII : « Videtur omnium quæ de Deo » dicuntur nominum maxime proprium, τὸ κυριώτερον, ens, ὁ ὤν, » quemadmodum Moysi respondens in monte, dixit : Dic » filiis Israel : Qui est misit me. Totum enim in se ipso » comprehendens, habet esse, τὸ εἶναι, velut pelagus quod» dam essentiæ infinitum et interminatum. »

114. — *b*. La manière de déterminer Dieu dont il est parlé ci-dessus est celle qui le sépare le plus nettement des créa-

tures et qui le caractérise le mieux dans sa nature propre ; car c'est elle qui contient le sens le plus profond et le plus complet du nom de Jéhova. Dans l'Ecriture, c'est Dieu lui-même qui l'emploie, et très-souvent, d'abord comme nom propre, ensuite pour marquer ce qui le distingue de tous les êtres réels ou imaginables : *Ego Jehova, et prœter me non est alius*, Osée, XII. 2. En fait, la véritable raison pour laquelle tous les autres êtres sont réellement distincts de Dieu, c'est que leur être n'est que la réalisation d'une possibilité ; il ne détermine pas cette possibilité même, mais la suppose ; par conséquent l'essence de ces êtres peut se concevoir sans leur réalité ; elle n'est pas enfin une réalité pure et complète.

Sans doute, l'idée de l' « Etre pur, » ou de l' « être par soi-même » ne séparerait pas Dieu radicalement des créatures, mais le confondrait avec elles, si par « être pur, » on entendait avec Hégel le vide absolu et l'indéterminé, par conséquent le non réel attendant sa réalisation ; ou si par l' « être même » on entendait le prédicat de l'être commun à tous les êtres, en faisant abstraction de leurs manières d'être particulières.

Quant aux théologiens, ils entendent par l'être pur la réalité vivante, exempte de toute potentialité, absolument complète et déterminée au plus haut degré ; et par l' « être même », ils entendent la plénitude de l'être qui subsiste en Dieu et qui communique aux créatures l'être qui leur est commun à toutes. *Voy.* Thomas., *contr. Gent.*, lib. I, c. XXII ; *Quœst. disp., de pot.*, quæst. VII, art. V ; Franzelin, Thes. XXIV.

115. — *c.* Enfin l'idée de l'essence divine, en tant qu'être absolu, remplit toutes les conditions requises pour caractériser un être dans ce qu'il a de plus radical. Une simple induction suffit à le démontrer. Ainsi 1° quoique l'idée que Dieu est tout-puissant, qu'il n'a pas d'origine, nous conduise à la notion de son essence et doive la précéder subjectivement, cependant il n'en est point d'autre à laquelle celle-ci puisse être ramenée comme à sa racine ; tandis que 2° toutes les autres notions peuvent être rapportées à l'essence divine ou se développer sur cette base ; car *a.* les propriétés de la manière d'être de Dieu (sans commencement, indépen-

dant, nécessaire) proviennent de ce que Dieu non-seulement possède son être, mais qu'il est son être même. *b*. Les perfections négatives de la susbtance, ou plutôt l'absence des imperfections inhérentes aux créatures, comme d'être composées, finies, changeantes, provient de ce qu'en Dieu l'essence et l'être sont identiques et que l'ombre même du non-être ne peut être conçue dans son essence. *c*. Or, toutes les perfections positives de Dieu ne sont des perfections qu'autant qu'elles montrent quelques faces ou attributs de l'Etre divin, et elles conviennent à Dieu précisément parce que l'être lui appartient dans toute sa plénitude. *d*. On ramène surtout à cette racine tous les attributs de la vie divine, non-seulement parce que la vie et le mouvement de la vie sont une certaine manière d'être, mais encore parce que la vie, considérée sous sa notion formelle, suppose que celui qui vit existe, et que la vie n'est qu'une forme particulière de la force et de la puissance qui réside dans cet être. Or, rien de tout cela ne se peut dire d'une des autres idées que nous avons de Dieu. Aussi saint Bernard dit excellemment, *De consid.*, libr. V, cap. VI : « Quid est (Deus)? Non sane occurrit » melius quam : qui est. Hoc ipse voluit de se respondere, » hoc docuit dicente Moïse ad populum : Qui est, misit me » ad vos. Merito quidem ; nihil eo competentius æternitati, » quæ Deus est. Si bonum, si magnum, si beatum, si sapien- » tem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo ins- » tauratur, quod est Est. Nempe hoc est ei esse, quod hæc » omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab » Esse; si ea dixeris, nihil addidisti; si non dixeris, nihil « minuisti. Jam si vidisti hoc tam singulare, tam summum » Esse, nonne in comparatione hujus, quidquid hoc non est, » judicas potius non esse quam esse? Quid item Deus? Sine » quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso, quam nec ipse sine » se potest. Ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodam- » modo ipse solus est, qui suum ipsius est et omnium esse... » ex quo omnia creabiliter, non seminabiliter. »

116. — 1er *Corollaire*. Les divers sentiments des théologiens sur l'essence métaphysique de Dieu peuvent aisément se concilier avec la doctrine qui vient d'être expliquée. Cette opinion de plusieurs thomistes et autres que l'aséité serait l'idée fondamentale, la racine, envisage le

côté positif de l'aséité, l'identité de l'essence et de l'être en Dieu. Celle de plusieurs scotistes, qui mettent en première ligne « l'infinité radicale, » entend aussi par là l'essence de l'Etre divin en tant qu'elle embrasse la plénitude de toutes les perfections; celle des platoniciens orthodoxes, qui considèrent l'unité et le bien comme la propriété fondamentale, tandis que l'être et l'attribut *celui qui est* ne seraient qu'une propriété dérivée, comprend sous le mot « être » la plénitude des perfections qui se manifestent en Dieu, et par « unité » l'unité qui subsiste dans l'identité de l'essence et de la réalité, et d'où émane logiquement, comme du bien absolu qui serait sa racine première, toute perfection extra-divine et réelle, ainsi que toute perfection divine. L'opinion des nominalistes qui font consister l'essence dans l'ensemble de toutes les perfections, passe à côté de la question, car il s'agit ici du noyau autour duquel se groupe cette plénitude. L'opinion enfin de plusieurs thomistes qui placent en tête l'intelligence souveraine, sort également de la question par un autre côté, car ce n'est pas l'essence même qu'elle envisage, mais la nature.

117. — 2e *Corollaire.* Quoique l'idée de l'être absolu ne nous montre pas Dieu seulement sous un côté déterminé, comme les autres prédicats, mais dans le centre même de ses attributs, il demeure toujours vrai que nous ne connaissons l'essence divine que dans ses attributs, comme s'expriment les Pères ; car cette idée n'est dans notre esprit qu'une vue abstraite et nullement intuitive. Cette idée elle-même ne se réfère à la substance divine que sous forme d'attribut, et elle est au fond plutôt négative que positive, car nous la formons en nous en niant le rapport de l'essence et de l'être, tel qu'il existe dans les créatures. Elle caractérise plutôt l'essence divine prise toute seule et sans réfléchir la totalité de son contenu, qui reste encore à établir au moyen des attributs. Mais c'est précisément parce que cette idée atteint ce qu'il y a de plus profond en Dieu qu'elle est la plus parfaite dans l'expression et que son contenu demeure, plus que celui de tout autre idée, « ineffable, » ἀῤῥητος. De là cette sainte terreur qui environnait le nom de Jéhova, non-seulement chez les Juifs, mais chez les saints Pères, et qui empêchait de s'en servir et de le prononcer. Plus tard, chez les

Juifs, une fausse interprétation de l'Ecriture donna lieu à cette opinion que le nom de Dieu ne devait pas même se prononcer, tandis que c'était le blasphème seul qui était interdit.

118. — 3e *Corollaire.* Il suit encore de ce qui précède que l'idée d'essence comme l'idée de substance, n'est applicable à Dieu que par analogie, parce qu'en lui l'essence implique l'être réel, et que Dieu doit être appelé non-seulement au-dessus de toute essence, αὐτοούσιος et ὑπερούσιος, *superessentialis*, mais encore sans essence, ἀνούσιος ; car son essence ne reçoit pas l'être, et elle ne le possède pas sous une forme restreinte comme les créatures. Mais on peut dire aussi en un certain sens, non pas *formaliter*, mais *causaliter* et au figuré, que Dieu est l'essence des essences, *essentia essentiarum, essentia omnium existentium*, pourvu qu'on mette beaucoup de réserve dans l'emploi de ces expressions. On les trouve non-seulement chez quelques mystiques outrés du moyen-âge, mais encore chez un grand nombre de Pères, comme nous l'avons vu ci-dessus de saint Bernard.

119. — III. *Nature de Dieu.* La manière la plus naturelle et la plus simple, bien qu'elle soit surtout négative et générique, de déterminer la substance divine en tant que vivante, ou la nature divine par opposition à la nature créée, c'est de dire que la substance divine possède d'elle-même et en elle-même sa vie aussi bien que son être, qu'elle est essentiellement la seule raison adéquate de toute sa vie, et qu'il est de toute façon impossible de se figurer qu'elle l'ait reçue, parce qu'elle est la vie absolue. On peut encore perfectionner cette notion en ajoutant que la substance de Dieu est à la fois son être et sa vie, et la vie dans son indépendance absolue, dans toute sa plénitude et son intimité. Si dans le monde créé, la force vitale, opposée à la matière simplement animée, s'appelle déjà esprit de vie, surtout quand cette force n'est pas nécessairement destinée à vivifier une matière, quand elle subsiste et se meut en elle-même; si la nature des substances immatérielles et intellectuelles porte déjà le nom de nature spirituelle, et si ces substances mêmes sont appelées « esprit, » à plus forte raison la nature de Dieu doit-elle être appelée spirituelle dans un sens absolu et éminent, puisqu'elle est absolument indépendante et immanente.

120. — En disant cela, nous énoncons l'unique manière vraiment excellente dont Dieu possède sa vie ; nous établissons la distinction générique qui sépare sa nature de toutes les autres natures ; nous indiquons la condition et le caractère fondamental de la forme réelle et de la manière d'être de sa vie, en tant qu'elle est la plus noble et la plus sublime; nous montrons enfin ce qu'est la nature divine comme principe spécifique de vie.

Le caractère fondamental de la forme de la vie divine, c'est cette qualité de la substance qu'on nomme l'immatérialité absolue, et qui fait que la substance est *forma nec informans (scilicet corpus), nec formabilis (scilicet per ideas accidentales).* Le caractère fondamental de la forme de la vie divine, ce qui fait d'elle la vie la plus noble et la plus parfaite, c'est l'intellection absolue, résultant de l'immatérialité de la substance, et par laquelle Dieu possède en soi, dans un sens éminent, le don de la plus pure et de la plus intime connaissance raisonnable.

Lors donc que Dieu, à raison de sa nature et par opposition aux actes et aux attributs particuliers de sa vie, c'est-à-dire substantivement, est appelé esprit, on comprend ces deux degrés à la fois, mais dans l'ordre où nous venons de les énumérer. De plus, comme ces deux degrés désignent Dieu non-seulement comme le sujet increé et suprême d'une nature spirituelle, mais comme le genre le plus élevé et le plus noble en fait de nature spirituelle, on peut se servir du nom d'esprit, pris dans un sens éminent et en l'opposant aux esprits créés, pour désigner la nature divine dans sa sublimité spécifique. A plus forte raison l'emploie-t-on quand on doit par exemple opposer la nature divine *(forma Dei)* à la nature humaine en Jésus-Christ (*forma servi*, qui en cet endroit s'appelle aussi *caro)*, ou quand il s'agit de la communication surnaturelle de la vie divine aux esprits créés.

DÉVELOPPEMENTS.

121. — Nous acheverons nos explications sur ce point quand nous traiterons de la vie de Dieu. Nous rappellerons seulement, pour notre présent dessein, qu'on peut faire entrer dans la spiritualité d'un être toutes les propriétés qui séparent les êtres immatériels des êtres matériels. S'agit-il,

au contraire, non plus de faire une description complète de l'esprit et de sa nature, mais seulement d'en donner l'idée fondamentale, on n'y fait entrer que les notions de la substance spirituelle qui déterminent et précisent le caractère de ses autres attributs. A ce nombre appartient surtout l'immatérialité de la substance, qu'on exprime par le terme d'esprit, parce qu'il désigne originairement la nature lumineuse, légère, subtile et mobile de l'air, par opposition aux corps grossiers et opaques. De même en effet que c'est en vertu de ces propriétés que l'air peut faire activement l'office de vent et de souffle (*spiritus*, dans le sens restreint) ; de même l'immatérialité de la substance spirituelle est la condition de l'activité vitale qui lui est propre. Quant à l'intellection, elle est l'expression positive de la force vitale de l'esprit dans ce qu'elle a de primaire et de fondamental; et c'est de cette force que toutes les autres forces et activités spirituelles se détachent comme de leur racine ; c'est en elle que se révèle d'abord le caractère de profondeur, de clarté et d'infinité qui résulte de l'immatérialité et qui distingue la vie spirituelle. — Comme la lumière est le plus subtil de tous les êtres et le moins borné dans son action; comme elle est, plus encore que l'air, une image des substances immatérielles, ainsi que le plus éloquent symbole de la *clarté* de l'être et de sa puissance de connaître, on peut appeler la nature spirituelle, nature lumineuse. L'Ecriture en effet donne souvent à Dieu, dans un sens éminent, le nom de lumière, et les esprits créés n'apparaissent à côté de lui que comme des êtres ténébreux ; ce n'est que par leur participation future et surnaturelle à la nature divine dans la lumière de la grâce et de la gloire qu'ils participeront aussi à la lumière divine.

122. — 1er *Corollaire.* La nature divine étant purement spirituelle, le mot de nature ne peut être appliqué à Dieu dans le sens qu'on donne à ce mot quand on veut désigner la nature des êtres non spirituels, par opposition à l'esprit. Il ne faut donc pas dire que Dieu est sans nature (dans le premier sens), ni qu'il a une nature (dans le second sens). On ne doit pas non plus distinguer en Dieu, comme on le fait dans l'homme, un côté spirituel et un côté naturel, une partie éclairée et une partie obscure. La confusion de ces

deux sens du mot nature joue un grand rôle dans la théodicée mystosophique de Bœhme, Schelling, Baader, etc.

123. — 2e *Corollaire.* L'idée que nous avons de notre nature spirituelle et de celle de Dieu est en partie négative (en ce qu'elle exclut la matière), et en partie positive, parce qu'elle implique la force vitale de l'esprit. Et comme cette force représente une qualité particulière de l'être, et non pas seulement l'être en général, c'est par elle qu'on peut se faire de Dieu une représentation concrète et sensible, qui complète la notion de l'être pur.

§ 69. Les caractères attributifs de la substance divine.

Ouvrages à consulter : Thom., Part. I, *quæst.* XIII; Dion. Carthus., in I, *Dist.* III; Joann. de Rada, *Controv.*, IV; Gillius, *De Deo,* tract. V et IX; Petav., lib. I, cap. VII et seq.; Kleutgen, *Philosoph.*, t. I, p. 329.

124. — On appelle attribut en général tout ce qui peut être imputé à un sujet, par conséquent aussi les prédicats qui expriment son essence et sa nature. Dans un sens restreint, on réserve ce nom aux seuls prédicats qui supposent la substance comme constituée dans son essence et sa nature et qui lui sont décernés comme des propriétés qui émanen de la substance ou qui s'y ajoutent. Or dans les créatures, qui ne renferment pas toute leur perfection possible dans leur substance, il y a beaucoup de ces propriétés qui, réellement distinctes de la substance, sont produites par cette substance même ou y sont importées du dehors, soit que son essence l'exige, soit qu'elles s'y relient accidentellement : elles y adhèrent comme à leur *substratum*, et complètent sa perfection, défectueuse par elle-même. Telles sont, notamment, les facultés particulières, les différentes manières d'être, les opérations et les rapports. Ici, les déterminations purement attributives d'un être sont presque la même chose que les accidents.

Comme il n'y a point en Dieu d'accidents proprement dits, il ne peut y avoir en lui, comme dans les créatures, du moins dans le même sens et pour la même raison, des carac-

tères attributifs, distincts du caractère de sa substance. Ils ne sont possibles et nécessaires qu'autant que l'idée que nous avons de l'essence et de la nature divine ne contient et n'exprime pas à elle seule tout ce qui peut être connu de la substance divine et en tant qu'une étude plus vaste et plus profonde de cette substance révèle en elle plusieurs autres caractères ; de même qu'un examen plus attentif des objets créés nous dévoile, hors de leur substance, quantité de nouveaux accidents. C'est dans ce sens que les Pères grecs, tout en affirmant énergiquement la simplicité de Dieu, parlent de plusieurs propriétés divines qu'ils appellent excellemment ἐπίνοιαι, ἐπινοήματα, ἐπιλογισμόι, ἐπιθεωρούμενα τῇ οὐσίᾳ, et dont ils ont soutenu énergiquement la justesse et la vérité objective contre les eunomiens.

125. — Nous ne dirons ici que l'essentiel sur les idées attributives de Dieu, nous réservant de les approfondir et de les développer quand nous parlerons de la simplicité de Dieu, et dans le traité de la Trinité, à propos des attributs personnels.

126. — I. Tous les attributs de Dieu qui désignent quelque chose de ce qui est et doit être en lui, n'expriment pas un attribut distinct de sa substance et inhérent à sa substance ; ils désignent sa substance même, puisqu'ils expriment quelque chose qui est contenu dans la substance divine, bien qu'ils ne l'expriment pas formellement en tant que substance (c'est-à-dire comme sujet des attributs), ni à plus forte raison d'une manière adéquate. Cela est vrai : 1° d'une manière absolue de tous les attributs qui caractérisent Dieu dans ses propriétés essentielles (unité, beauté, vérité), et dans ses opérations nécessaires (comme la connaissance et l'amour de soi), puisqu'ils appartiennent nécessairement à l'intégrité de son essence et de sa nature. 2° Cela est vrai encore, d'une manière absolue, de l'activité de la vie divine (la connaissance et la volonté) dirigée vers les choses extérieures et contingentes. Ces attributs, il est vrai, n'appartiennent pas essentiellement et nécessairement à Dieu, car son essence et sa nature pourraient subsister dans toute leur perfection quand même sa connaissance et sa volonté ne s'étendraient pas à ces objets. Cependant ce

ne sont point en Dieu des accidents, mais sa substance même; car ils ne désignent pas un acte nouveau, mais seulement la connaissance et la volonté substantielles dans une direction vers des objets contingents.

3° Cela n'est vrai que relativement des attributs qui expriment une opération extérieure ou une influence active de Dieu sur les créatures ; car ce qui est désigné ici comme se trouvant en Dieu, c'est uniquement la puissance d'opérer et la volonté d'agir; tandis que l'acte formel, *actio transiens, producens*, et plus encore l'effet, tombe au dehors. 4° Cela n'est vrai en aucune façon des attributs qui expriment un rapport résultant d'une influence de Dieu sur les créatures, ou de la conduite des créatures envers Dieu (comme créateur, rédempteur, rémunérateur), parce que ce rapport est hors de Dieu et non en Dieu.

Pour la même raison, il n'est pas besoin que ces derniers attributs (et aussi à certains égards ceux du n° 3) appartiennent à Dieu de toute éternité, puisqu'ils n'ont de raison d'être que dans le temps ; tandis que tous les attributs qui expriment en Dieu quelque chose d'intime, quoique non nécessaire (*voir* ci-dessus n° 2), lui reviennent de toute éternité. Tout ce qui précède est l'opinion la plus commune des Pères et des théologiens ; il se fonde sur le dogme de la simplicité et de l'immutabilité de Dieu. *Voy.* Thom., 1. Part., *quæst.* XIII, art. II et VII, et ci-dessous § 72, où il est traité de la simplicité de Dieu.

127. — II. Il est évident que les attributs qui expriment les opérations extérieures de Dieu et ses rapports externes avec la créature, ne sauraient, par suite de la simplicité de la substance divine, se mêler entre eux et ne former qu'un tout ; comme il est évident que les rayons qui partent d'un point central ne peuvent se confondre. De même pour les attributs qui désignent les propriétés intrinsèques de Dieu, les qualités et les opérations de sa vie ; quand même ils sont tous contenus dans la simplicité de sa substance, ils ne se mêlent ni dans nos idées, ni dans leur contenu formel, ni entre eux, ni avec les idées fondamentales de l'essence et de la nature, de manière à se substituer l'un à l'autre, et à devenir parfaitement synonymes. Ils ne se confondent pas subjectivement, parce qu'à chacun correspond une repré-

sentation particulière puisée à des sources et obtenue par des voies différentes. (Voir ci-dessus n° 61.) Ils ne se confondent pas objectivement, parce que le contenu formel de chacun *(ratio objectiva)*, ce n'est pas la substance divine comme telle et selon tout son contenu *(totaliter)*, mais seulement cette substance sous un rapport spécial. Or, si le plus simple objet peut offrir différents points de vue ; à plus forte raison cela est-il vrai de Dieu, à cause de la richesse infinie et de la plénitude de vie de son être. C'est également l'opinion la plus commune des Pères et des théologiens. *Voy*. Kleutgen, *op. cit.*

128. — Ces points de vue divers, ces raisons objectives sous lesquelles la substance divine s'offre à nous, malgré sa simplicité, peuvent se déterminer ainsi : 1° On peut considérer dans cette substance les divers aspects sous lesquels elle se présente (non comme dans une figure géométrique, mais comme dans un point mathématique) ; soit négativement, par son opposition à d'autres objets (comme dans les propriétés négatives de l'infinité, de l'immutabilité) ; soit positivement, par sa corrélation avec d'autres objets (comme dans les propriétés positives de la vérité et de la bonté et dans toutes les autres propriétés causales).

2° On peut considérer ces points de vue divers comme des valeurs *(valores ac virtutes)* de la substance divine correspondant à des perfections réellement distinctes dans les créatures ; car si elles ne sont pas séparées en Dieu, elles ont cependant toute la force spécifique et toute l'importance qui leur revient dans les créatures où elles se reflètent : c'est ainsi qu'un diamant sans couleur contient en soi les couleurs de toutes les autres pierres précieuses et peut être représenté sous chacune d'elles.

3° Enfin, on peut considérer ces points de vue comme des directions ou intentions multiples (*intentiones* et *terminationes*) de l'activité de la vie divine, comme des applications diverses de sa puissance à des effets extérieurs et contingents. Ces effets, sans doute, ne sont pas produits par des actes distincts en Dieu, ce ne sont que des directions intérieures de son activité substantielle ; mais ils ne sont pas moins réellement distincts entre eux et d'avec l'activité substantielle elle-même, quoiqu'ils le soient autrement que

ne le sont entre elles les directions extérieures qu'un point lumineux peut donner aux rayons qui s'en échappent.

129. — III. Du chiffre I, il suit 1° que tous les attributs qui concernent l'intérieur de Dieu peuvent être appliqués à la substance divine avec laquelle ils ne font qu'un, non seulement d'une manière concrète, comme cela est également possible pour les attributs accidentels (car on peut dire : Dieu est infini, bon, éternel), mais aussi d'une manière abstraite, c'est-à-dire comme lui étant réellement identiques par leur contenu. On peut convertir ces sortes de propositions, en disant par exemple : Dieu est son infinité, son éternité, sa bonté, et réciproquement : l'infinité, l'éternité, la bonté de Dieu, c'est Dieu même, et non pas seulement quelque chose en lui.

De ce que tous les attributs intrinsèques sont réellement identiques à la substance, il suit encore, 2°, d'après ce principe : *les choses qui sont égales à une troisième sont égales entre elles*, que tous les attributs sont réellement et substantiellement identiques entre eux, et que dans ce sens (*in sensu identico*), l'un peut être dit de l'autre. Ces sortes de propositions peuvent donc se convertir aussi, et l'on peut dire : L'éternité de Dieu est son immensité, et réciproquement.

130. — Du chiffre II, il suit, au contraire, 1°, que ces attributs, pris dans leur sens formel, ne représentant pas la substance divine en tant que substance d'une manière formelle et adéquate, il faut nier l'identité formelle des attributs avec la substance, et il n'y a pas de conversion possible. Il faut donc dire en ce sens (*in sensu formali*) que l'éternité, l'immensité, etc., ne sont pas la substance même de Dieu, mais quelque chose dans la substance ; que la substance de Dieu n'est pas son immensité ou son éternité, car elle n'est pas seulement cela, mais encore autre chose.

Il suit encore de là, 2°, que les attributs particuliers, quand on les prend dans leur signification formelle, doivent être considérés et traités comme spécifiquement distincts, qu'ils ne peuvent pas se convertir et se substituer l'un à l'autre. Ainsi, la connaissance de Dieu, sous le rapport formel, n'est pas la volonté ; l'immensité n'est pas l'éternité ; par son éternité Dieu n'est pas partout présent dans l'espace; par son immensité, il n'est pas partout présent dans le temps. Ce

n'est qu'adjectivement que l'on peut dire dans le sens formel, non pas sans doute que tous les attributs conviennent à tous, mais que plusieurs conviennent à d'autres, que l'un peut remplacer l'autre ou s'y ajouter pour le préciser ou le compléter dans telle direction. Cela est vrai notamment de tous les attributs négatifs par rapport aux affirmatifs, et de tous les attributs de l'être en regard des attributs de l'activité. Ainsi, la vérité de Dieu est simple, infinie, immuable ; la volonté de Dieu est vraie, belle, éternelle, partout présente, etc.

§ 70. Division et hiérarchie des attributs divins.

131. — I. Les nombreux attributs qui reviennent à Dieu, d'après ce qui a été dit § 69, peuvent être rangés et classés diversement, selon la diversité des points de vue. Cette classification n'est pas seulement affaire de coup d'œil et de méthode ; elle est encore d'une grande importance soit pour l'intelligence complète de chaque attribut, soit pour l'unité et la plénitude de la connaissance de Dieu qu'elle procure.

132. — Il faut distinguer d'abord les attributs qui expriment les rapports résultant de l'action de Dieu au dehors, ou ses actes libres par rapport aux créatures, puis les attributs qui qualifient sa constitution ou perfection intrinsèque. Ces derniers sont généralement appelés propriétés ou perfections divines, *proprietates*, *perfectiones*, et par les Pères, *ornamenta divinæ substantiæ*, *ἀξίαι*, *ἀξιώματα*, ou *ἀρεταί*. Ce sont eux qui doivent surtout nous occuper, et qui feront l'objet de la classification suivante.

133. — Ces attributs ou propriétés se divisent en quatre classes :

1. Relativement au mode de connaissance, on distingue des attributs négatif, *ἀποφατικά, ἀφαιρετικά*, et des attributs positifs ou affirmatifs, *καταφατικά,* suivant que l'idée formelle que nous en concevons résulte de la négation d'une imperfection, ou de la translation à Dieu d'une perfection découverte dans les créatures. Comme les premiers expriment la manière propre et sublime selon laquelle ils reviennent à Dieu, surtout la pureté et la plénitude, il faut les

considérer comme servant à préciser les derniers. De là vient que la distinction ci-dessus a une valeur à la fois subjective et objective. Envisagés sous ce rapport, les attributs négatifs sont appelés, notamment par les scotistes auxquels se rattache Cajétan, *perfectiones modificantes divinam essentiam in se et in attributis positivis*, et les affirmatifs simplement *perfectiones attributales*.

134. — Les attributs négatifs se distinguent généralement par leur forme grammaticale (ainsi : infinité, immutabilité), mais non toujours ; car la simplicité en Dieu n'est que l'absence de composition ; l'éternité, du moins dans son premier sens, n'est que l'absence de temps écoulé. Cependant l'éternité, en tant qu'elle exprime la durée absolument parfaite en vertu de laquelle Dieu coexiste aux créatures, est un attribut affirmatif. De même pour l'immensité, malgré la forme négative de ce nom, quand elle est prise pour synonyme de présence virtuelle de Dieu en tous lieux.

135. — 2. En tant que communicables aux créatures, ou suivant qu'ils sont ou ne sont pas exclusivement propres à Dieu, les attributs se distinguent en attributs communicables et en attributs incommunicables. Cette division se confond matériellement avec la précédente, en ce sens que toutes les propriétés affirmatives ne pouvant être représentées que par les propriétés analogues des créatures (comme par un reflet, une émanation ou participation d'elles-mêmes), offrent dans la largeur de leur contenu différents degrés selon lesquels les créatures peuvent devenir plus ou moins semblables à Dieu ; tandis que les propriétés négatives, par la précision naturelle de leurs idées, expriment la différence essentielle et fondamentale qui existe entre Dieu et les êtres créés.

Cependant, quand les attributs affirmatifs sont précisés et ramenés à ce degré de perfection selon lequel ils ne conviennent qu'à Dieu (par exemple, la puissance comme toute-puissance, ou puissance créatrice, la sagesse comme toute-science), ils sont aussi incommunicables que les négatifs. Quand on élargit leur notion et qu'on ne la prend plus dans un sens absolu, ils admettent une analogie dans les créatures (surtout dans l'esprit créé, par exemple, la simplicité, l'incapacité d'être compris dans l'espace, l'immuta-

bilité). Ceux-là seuls des attributs de Dieu sont incommunicables qui expriment directement et formellement ce qui est essentiel à l'Etre divin et à la possession des autres attributs, ce qui appartient directement à l'essence métaphysique (comme l'innascibilité, l'indépendance, la nécessité) ; tandis que le nature et la dignité divines qui résultent de l'essence, si l'on fait abstraction de leurs caractères essentiels, sont au moins communicables d'une manière surnarelle (par la grâce et l'incarnation).

DÉVELOPPEMENTS.

136. — Ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, les perfections de Dieu sont communicables de deux manières, l'une naturelle, quand les créatures peuvent en acquérir d'elles-mêmes quelque ressemblance ; l'autre surnaturelle, quand elles l'acquièrent par une faveur particulière de Dieu. Ce qui ne peut être communiqué que par cette dernière voie, demeure toujours, comparé à ce qui vient de la nature, une perfection spécifiquement divine. On l'appelle aussi une participation de l'homme à la nature de Dieu, et cet état se nomme déification de la créature (telle est, par exemple, la vision de Dieu comme participation de la vie divine, le mode d'existence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, comme participation à l'ubiquité de Dieu), soit que cela soit donné à la créature pour agrandir sa perfection intérieure (comme la grâce *gratum faciens* et la lumière de la gloire), ou qu'il lui soit accordé comme à un simple instrument de Dieu (par exemple le don des miracles, le pouvoir de commander aux autres).

137. — 3. Quant à la manière dont les attributs entrent en exercice, on les divise en attributs passifs, *quiescentia*, et en attributs *actifs, actuosa*. Les uns expriment une simple manière d'être ; les autres, un principe, un mode d'activité et d'opération. Aux premiers appartiennent tous les attributs négatifs et quelques attributs affirmatifs ; aux derniers, la plupart des attributs affirmatifs. Cette distiction répond aux deux caractères fondamentaux de la substance divine comme essence et comme nature. On pourrait donc les appeler aussi propriétés physiques et propriétés métaphysiques. Mais cette façon de parler pourrait facilement engendrer la

confusion, d'autant plus que le mot « physique » s'emploie aussi pour désigner les attributs de la connaissance et de la puissance extérieure, par opposition aux attributs moraux de la volonté ; car les attributs de la puissance, de la connaissance et de la volonté forment une sous-division des propriétés actives.

138. — 4. Enfin, en ce qui concerne les rapports de Dieu avec le dehors, on distingue des attributs relatifs et des attributs absolus, suivant que par leur notion formelle ils contiennent un rapport actuel ou seulement virtuel, qu'ils peuvent être conçus avec ou sans ce rapport. Aux attributs absolus appartiennent non seulement tous les attributs négatifs et plusieurs attributs affirmatifs non actifs, mais aussi les attributs actifs, en tant qu'ils concernent l'activité substantielle de la vie divine (connaissance et amour de soi-même).

139. — Il est clair qu'il ne peut y avoir en Dieu des attributs relatifs qui affecteraient d'une façon quelconque l'indépendance de tout son être et de toute son essence. Ces sortes de propriétés sont relatives en ce sens seulement qu'elles ne peuvent s'exercer que sur un objet extérieur. Or, comme Dieu exerce un empire dominateur et souverain sur tous les objets de son activité, et que, possesseur indépendant de ses propriétés, il est aussi le maître absolu de ses actions, ses propriétés mêmes relatives ne sont que des éléments ou des résultats de son absolue perfection, et en ce sens elles sont également absolues.

140. — II. D'après la classification que nous venons d'indiquer des attributs divins, on peut les ordonner et les grouper diversement en vue d'une étude systématique. L'ordre le plus naturel et le plus convenable est celui qui montre le mieux l'accord de tous les attributs avec les caractères fondamentaux de la substance ; c'est aussi celui qui détermine le mieux comment les attributs se complètent, se précisent, se consolident et s'expliquent les uns les autres.

141. — La division fondamentale sera donc celle-ci : d'abord les attributs de l'être ou de l'essence, puis ceux de la vie ou de la nature, auxquels se rattacheront de part et d'autres les attributs relatifs. De même en effet que l'être est le fondement de l'activité divine, de même les attributs de

l'être sont le fondement de ceux de la vie ; et comme chaque vie est un certain être, et que la vie divine est l'être substantiel, en Dieu les attributs de l'être dominent et pénètrent sa vie. Cette base établie, nous construisons ainsi le système des attributs divins, en faisant remarquer que, dans son ensemble, il n'a pas varié depuis saint Thomas et Alexandre de Halès.

142. — I. *Attributs de l'être et de l'essence.*

Ce sont d'abord les attributs qui déterminent et développent la notion fondamentale de l'essence divine, d'une part l'indépendance, l'innascibilité et la liberté, comme éléments de l'essence de l'être ; et d'autre part, comme résultat : la perfection absolue, essentielle, universelle, souveraine de Dieu, que l'Aréopagite appelle le plus puissant et le plus compréhensif des attributs divins, τὸ καρτερώτατον. En face de cet attribut universel et fondamental, les autres se présentent comme des conditions, des déterminations, des signes, des résultats ou conséquences de la perfection absolue, et ils se succèdent dans l'ordre suivant :

143. — 1. Tous les attributs négatifs, à titre de conditions, signes ou résultats de l'absolue perfection de Dieu, *modi essentiales.* Ils servent à éliminer de Dieu toutes les imperfections des créatures : *a.* comme conditions de la plénitude et de l'excellence de la perfection intrinsèque de Dieu : *simplicité, infinité, immutabilité* ; *b.* comme conséquences résultant de ces trois derniers attributs, qu'ils servent à développer, en montrant que Dieu est au-dessus du monde à tous les points de vue, qu'il ne peut se confondre avec lui, *inconfusibilitas*, qu'il est au-dessus de l'espace, du temps et des lieux, qu'il est incommensurable ; *c.* comme signes résultant de *a.* et exprimant que Dieu est à une hauteur inaccessible à toute connaissance finie : *invisibilité, incompréhensibilité, ineffabilité* [1].

[1] Comme on peut le voir par notre énumération, l'enseignement de l'Eglise et des théologiens compte douze attributs négatifs, auxquels tous les autres peuvent se ramener, car ce ne sont que des synonymes ou des noms plus spéciaux. Dans l'ordre que nous leur avons donné, ils se divisent en quatre classes, contenant chacune trois attributs. Les attribus de chaque série se rapprochent des attributs de la série correspondante, comme on peut s'en convaincre par le développement, et comme le montre le tableau suivant :

2. Attributs affirmatifs de la perfection absolue, par son côté positif. Ces attributs appartiennent plus ou moins à tout être parfait ; ils sont donc transférés des créatures à Dieu, à qui on les impute d'une manière absolue et dans un sens éminent (ce sont donc des attributs dans le sens restreint) : *a.* attributs intrinsèques : unité, vérité, bonté, beauté, dignité absolue ; *b*, attributs par rapport au dehors : puissance absolue et présence active dans les objets soumis à l'espace et au temps (toute-puissance, toute présence).

144. — L'attribut qui domine parmi ces derniers, c'est l'unité absolue, où se rejoignent, comme à leur sommet, tous les attributs négatifs, et d'où les attributs positifs s'échappent comme des rayons ; la toute-puissance est comme le metteur en scène de la grandeur divine : de là vient que ces deux derniers sont seuls nommés dans le symbole des apôtres. *Voy.* ci-dessus, n. 96, le passage de saint Thomas.

145. — II. *Attributs de la vie et de la nature.*

A cette classe appartient d'abord la perfection absolue de la vie divine *en général*, *a.* comme vie absolument indépendante et immanente, essentielle et substantielle ; *b.* comme idéal suprême de la vie, vie spirituelle absolue ; et *c.* comme réalisation pleine et souveraine de la vie spirituelle, vie de la sagesse, au sens éminent de ce mot ;

En particulier : 1. les attributs de la connaissance : *a.* par son côté intrinsèque ou théorique, α. sous le rapport formel, comme connaissance radicale, intuitive et compréhensive ; β. sous le rapport objectif, comme vision bienheureuse de l'essence divine et connaissance compréhensive de toutes choses (toute-science) ; *b.* par son côté extérieur ou pratique, comme sagesse universelle (dans le sens strict du mot), qui relie tout, fait la loi à tout, prévoit tout ; *c.* dans son absolue perfection à tous les points de vue, comme vérité formelle absolue.

I. Innascibilité *(esse increatum).* — Indépendance, nécessité.
II. Simplicité. — Infinité. — Immutabilité.
III. Inconfusibilité. — Immensité. — Eternité.
IV. Invisibilité. — Incompréhensibilité. — Ineffabilité.
Les attributs nommés *sub* I ne seront pas traités à part; ils trouvent leur place au chapitre de l'essence de Dieu (ci-dessus, n. 109, et ci-dessous, n. 151), où il est traité de la perfection de Dieu en général.

2. Les attributs de la volonté : *a.* d'après le caractère intrinsèque de son vouloir, α. considéré métaphysiquement comme vouloir absolument indépendant, reposant en lui-même, central, et partant absolument nécessaire et absolument libre à certains égards ; β. considéré sous le rapport affectif, affections de la volonté (dont l'amour est la dominante) ; γ. considéré moralement : propriétés morales ou vertus de la volonté divine, lesquelles se résument dans la bonté et la sainteté ; les attributs de la volonté : *b.* d'après le caractère extérieur ou pratique de son vouloir — ses conseils, sa puissance physique et morale.

Les attributs de la vie joints aux attributs de l'être donnent la félicité et la gloire absolue de Dieu, comme participation vivante et manifestation adéquate de la perfection divine.

146. — A la vie divine il faut assigner pour attribut dominant la sagesse, qui pénètre tous les autres attributs dont elle est le type, et qui est comme le collecteur de la vie entière. C'est elle par conséquent qui forme la transition de la nature divine à la Trinité des personnes qui jaillit de sa fécondité ; car le Fils et le Saint-Esprit procèdent du Père, source de la sagesse, comme son effusion substantielle. De là vient que dans les livres sapientiaux de l'ancien Testament, le nom de sagesse est pris substantivement pour la nature divine, et hypostatiquement pour la seconde et la troisième personne. C'est pour cela encore que les attributs de la vie divine, longuement énumérés *Sag.*, 7, 22 et suiv., sont imputés à la sagesse. C'est aussi dans ce nom que saint Augustin, *de Trin.*, lib. XV, 4, 8, concentre tous les attributs et qu'il fonde sa théorie de la Trinité.

147. — Le Lombard n'a traité en détail que les trois attributs actifs, puissance, science et volonté ; mais la plupart des théologiens, depuis Alexandre de Halès et saint Thomas, ont plus ou moins observé l'ordre ci-dessus. Pétau et Lessius, ne visant pas à être complets, suivent une marche plus libre. Thomassin adopte la division des platoniciens : *unum et bonum* (fécondité et puissance, lib. II), *esse — veritas* (νόυς) ; *pulchrum — amor* (lib. III); puis les propriétésn égatives : simplicité (lib. IV), immensité, immutabilité, éternité (lib. V), invisibilité et visibilité (lib. VI). Le groupement de Dierin-

ger, qui étonne à première vue, n'est que la reproduction en gros de celui de Platon.

148. — Le célèbre ouvrage *De divinis nominibus*, qui joue un si grand rôle dans la théodicée du moyen âge, ne traite *ex professo* que les attributs affirmatifs. Le premier est la beauté et la bonté. C'est par la bonté que Dieu, soleil central de tout être, se communique à tout et attire tout à soi, en même temps qu'il se présente comme la périphérie de tous les êtres (cap. IV; cette partie est la plus riche et la plus belle de tout l'ouvrage). Il y est traité de Dieu, I en tant qu'il renferme en lui-même tous les degrés des perfections essentielles qu'il communique aux créatures, savoir : 1° l'être de tous les êtres (cap. V) ; 2° la vie de tout ce qui vit (cap. VI) ; 3° la sagesse de tous les êtres spirituels (cap. VII) ; II en tant qu'il s'élève au-dessus d'eux : 1° pour les influencer, les régler et les gouverner (cap. VIII); 2° comme subsistant à côté d'eux et sujet de prédicats analogues (surtout relatifs) à ceux des créatures (grandeur et petitesse, identité et diversité, ressemblance et dissemblance, mouvement et repos, égalité, cap. XIX) ; 3° comme les portant tous et les embrassant dans sa toute présence et son éternité (cap. X); III en tant qu'il les conduit à leur consommation, 1° en accordant à tous la paix dont il est l'image, par la participation de sa perfection (cap. XI) ; 2° en les dirigeant et les gouvernant par sa sainte et souveraine providence (cap. XII); 3° enfin, en tant qu'il est lui-même, par sa perfection intrinsèque et absolue, τελειότης, par son unité suprême, le but où il fait converger toutes choses vers leur consommation définitive (cap. XIII).

149. — Sur le nombre et l'ordonnance des attributs, *voy.* surtout Suarez, *de Deo*, lib. I, c. IX, et Gillius, *de Deo*, lib. II, tract. II, cap. IX. L'enchaînement des attributs entre eux, où l'on voit comment chacun rentre dans tous les autres et peut se démontrer par eux, a été surtout présenté par Raymond de Sabonde, lib I, et plus brièvement par saint Bonaventure, *Itiner. mentis*, cap. VI. On trouve dans l'Ecriture une longue énumération des attributs de Dieu, *Sag.*, VII ; cependant il n'est guère question dans ce dernier endroit, que des attributs de la vie divine. *Voy.* ci-dessous, § 86.

CHAPITRE II.

LES ATTRIBUTS DE L'ÊTRE OU DE L'ESSENCE DIVINE.

§ 71. Perfection absolue de l'Être divin en général, comme perfection essentielle, universelle et souveraine.

Ouvrages à consulter : Dion. Areop., *de Div. nom.*, cap. v et xiii, *Comment. in* 1 *Sent.*, Dist. xxxvii ; Thom., I Part., *quæst.* iv ; *contr. Gent.*, lib. I, cap. xxviii ; Petav., lib. VI, cap. vii ; Lessius, *de Perfect. div.*, lib. I ; Rogacci, t. I, ch. xv et xviii.

150. — On appelle parfait, τέλειον, un être qui a reçu et qui possède toutes les qualités dont il est susceptible et auxquelles il aspire, ou plutôt qui lui sont nécessaires et lui conviennent. Ces qualités, tous les êtres créés ne les ont pas dès le premier instant de leur existence et avec la substance même de leur être ; ils les acquièrent successivement, et comblent ainsi les lacunes de leur origine. Ce n'est que par leur travail propre, joint aux influences du dehors, qu'ils deviennent ce qu'ils peuvent et doivent être définitivement, *perficiuntur*, qu'ils atteignent le but de leurs efforts, τέλος, leur consommation, τελειότης.

De là vient que le terme de perfection exprime tantôt cette consommation elle-même comme état ou résultat des avantages qui la constituent, tantôt ces avantages mêmes. Jamais un être particulier ne peut atteindre à toutes les perfections de tous les autres êtres. La perfection des créatures demeure toujours particulière et conforme à leur propre nature (arbre parfait, homme, ange parfait) ; elle n'est jamais ni universelle, ni de telle qualité qu'il ne puisse pas y en avoir une plus haute dans le même ou dans un autre sujet. Elle est donc constamment relative. Et cette perfection même relative et particulière, les créatures ne l'obtiennent pas nécessairement, soit parce que les influences, les conditions extérieures ou préalables leur font défaut, soit parce qu'elles ne font pas de leurs propres forces un usage convenable. Quand le mot de perfection implique l'acquisition de la plénitude de l'être, il n'est pas applicable à Dieu ; mais il

l'est d'autant plus quand il marque la possession de cette plénitude et par conséquent la puissance de conduire d'autres êtres à leur perfection.

151. — I. De même que Dieu est un être absolu, c'est-à-dire sans origine, indépendant, nécessaire ou essentiellement existant, il est aussi, d'une manière absolue, éternelle, indépendante et nécessaire, tout ce qu'il peut et tout qu'il doit être par sa nature. Il est essentiellement et substantiellement parfait, αὐτοτελής, suffisant à sa propre perfection, αὐτάρκης, sans développement intérieur, sans influence du dehors, possédant d'abord toute sa perfection dans sa propre substance. Cette doctrine est de foi, et formellement incluse dans cette vérité que Dieu est l'Etre absolu et *omni perfectione infinitus*, comme s'exprime le concile du Vatican.

DÉVELOPPEMENTS.

152. — Ce caractère de la perfection divine est marqué par les paroles du Sauveur : *Estote perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.* Elles signifient que les créatures doivent tendre à acquérir ce que Dieu possède et à devenir ce qu'il est d'une manière absolue. On se tromperait étrangement si l'on croyait que Dieu ne possède pas parfaitement ce qu'il possède, parce que la possession essentielle exclut la faculté d'acquérir, et que chez les créatures on ne considère comme pleinement possédé que ce qu'on acquiert par son travail personnel. Il est vrai que chez les créatures on ne possède rien d'une manière aussi parfaite que ce qu'on a acquis par ses propres efforts, car toute autre possession est précaire et résulte d'une simple réception. Mais c'est justement pour cela que la posssssion acquise n'est qu'une imitation telle quelle de la possession essentielle qui existe en Dieu, une misérable surérogation. Du reste, la nécessité qui accompagne la possession essentielle est précisément une preuve de son absolue liberté, à prendre ce mot dans le sens d'indépendance, et la raison pour laquelle Dieu possède en outre la liberté de communiquer sa perfection à d'autres êtres.

L'Ecriture se plaît à répéter que Dieu, dans son être et dans ses œuvres, se suffit à lui-même, qu'il est indépendant de toute influence comme de tout secours extérieur : *Nec*

manibus humanis colitur Deus, indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia, Deut., XVII, 25, et : *Quis prior dedit ei et retribuetur ei ?* Rom., XI, 35. Elle montre surtout que Dieu, dans ses opérations, n'a pas besoin d'aide ni de conseil : *Quis adjuvit Spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit ?* Is., XL, 13. C'est une grande témérité et une profonde erreur chez quelques théologiens et philosophes modernes (notamment Gunther) de parler d'un « éternel devenir » en Dieu, d'une « réalisation de Dieu par soi-même, » d'un mouvement et d'une marche vers la pleine possession de ses avantages. *Voy.* Kleutgen, *Philosophie*, t. II, 766 et suiv.

153. — II. La perfection de Dieu n'est pas seulement absolue en ce sens que tout ce qui appartient à cette perfection appartient essentiellement à Dieu, mais encore en ce sens que son contenu embrasse tout ce qu'il y a, tout ce qu'on peut concevoir de perfection dans chaque être particulier : c'est donc une perfection non-seulement particulière, mais universelle, παντελής. Pour que Dieu soit un Dieu parfait, ou le principe parfait de toutes choses, il ne doit pas seulement, comme les autres êtres, posséder les avantages d'une classe d'êtres, il doit réunir les prérogatives de tous les êtres ensemble ; et il les réunit en effet, en renfermant en lui-même, par une suite de sa nature, toute la plénitude de l'être. Cela ne veut pas dire seulement qu'il contient en soi, en puissance et en intention, les perfections de tous les êtres qui sont hors de lui, qu'il possède la puissance productive de les créer, la connaissance ou l'idée de leur contenu. Cela signifie encore et surtout que la perfection divine renferme l'entier et réel équivalent de toutes les perfections des créatures, dont il est la source et l'idéal. Et c'est justement cette possession de tout ce qu'il y a de parfait dans les créatures qui est en Dieu la condition essentielle de la puissance et de la connaissance qu'il possède relativement à ces perfections. Cette condition est également nécessaire pour que sa puissance soit une puissance créatrice et sa connaissance une connaissance tirée de lui-même. En d'autres termes : la richesse universelle des perfections divines forme un trésor où puisent à la fois et sa puissance univer-

selle et son universelle connaissance. Cette doctrine est la plus commune, et elle est de foi quant à sa substance, car elle est en grande partie formellement énoncée dans la sainte Ecriture avec une suffisante clarté.

DÉVELOPPEMENTS.

154. — L'universalité de la perfection divine est exprimée notamment dans ces paroles de Dieu à Moïse : *Ostendam omne bonum tibi*, tout le bien qui est en moi, *Exod.*, XXXIII, 14, et *Eccli.* : τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός. Et non-seulement Dieu se suffit à lui-même, mais l'Ecriture dit expressément qu'il suffit à toutes choses : *Non indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia*, Act., XVII, 25. Dans l'Epitre aux Romains, ces paroles : *Quis prior dedit illi ?* sont immédiatement suivies de celles-ci : *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* Cette universalité est indiquée, comme dans sa source et son principe, par le nom de Jéhova et par l'expression ὁ ὤν, que saint Grégoire de Nazianze commente ainsi : *Totum esse*, ὅλον τὸ εἶναι, *in ipso collocandum est, a quo habent cætera ut sint*, Orat., XII, n. 12, et encore : *Esse, et quidem totum esse, essentialiter proprium est Dei*, τὸ δὲ ὂν ἴδιον ὄντως Θεοῦ καὶ ὅλον, *neque aliquo terminatum et circonscriptum, quod sit sive ante ipsum sive post ipsum*, Orat. XXX, n. 18, et enfin : *Totum in se comprehensum habet esse sine initio et sine fine, velut pelagus quoddam essentiæ infinitum et interminatum*, Orat., XLV, n. 3· C'est aussi le lieu de rapporter cette belle sentence de l'Aréopagite : *Deus non quadamtenus est ens*, οὐ πὼς ἐστιν ὤν, *sed simpliciter et infinite totum in se esse comprehendit et præoccupat*, συνειληφὼς καὶ προειληφώς, *de Div. nom.*, cap. V., § 4.

L'Ecriture sainte déclare expressément que l'existence en Dieu d'une perfection de même valeur est la condition nécessaire et évidente pour qu'il puisse produire la perfection qui y correspond dans les créatures, et qu'on peut, de l'existence de cette dernière dans les créatures, conclure son existence en Dieu, par exemple, *Ps.* XCIII, 9 : *Qui plantavit aurem non audiet, et qui finxit oculum non considerat ?* et *Ps.* LXVI, 9 : *Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam ? dicit Dominus : si ego, qui generationem cæteris tribuo, sterilis ero ?* Cette supposition est d'une nécessité évidente, parce que Dieu, cause première de tous les êtres, ne leur donne pas

leurs perfections d'une façon quelconque ; il doit les produire par un acte créateur. Or, ce principe : *Nemo dat quod non habet*, est vrai de la création plus encore que de la génération ; ce que Dieu crée de rien, il faut qu'il le tire tout entier de sa propre richesse. Quoique l'Ecriture ne le dise pas d'une manière si précise, la connaissance absolument indépendante qu'il a des créatures en tant que créateur, est une condition évidente et nécessaire pour que sa perfection contienne l'idéal et l'image réelle de toute perfection créée.

155. — Quant à la manière dont la perfection divine, en tant qu'universelle, renferme en soi toutes les perfections particulières des autres êtres, comme dans leur source et leur idéal, les théologiens l'expriment par les termes de *virtualiter* et *eminenter*. Afin que ces termes n'obscurcissent pas la question au lieu de l'éclaircir, nous devons en déterminer le vrai sens et les envisager dans leur mutuel rapport.

Virtualiter signifie : 1° que les choses extra-divines ne sont pas contenues en Dieu matériellement et ne proviennent pas de lui comme l'eau de la source, mais qu'elles sont produites par sa puissance, *virtus, potentia activa*. Il signifie, 2° que Dieu a pleinement le pouvoir, *virtus, potentia perfecta*, de produire les choses. Il signifie par cela même, 3° que Dieu possède en soi le parfait équivalent de leur valeur et de leur contenu, *virtus et valor*, qu'il ne contient pas seulement le germe, mais le modèle de leur perfection.

Eminenter veut dire que Dieu, comme créateur, ne renferme pas en lui-même les perfections des créatures dont il est l'image à peu près comme celui qui engendre contient la perfection de celui qui est engendré, ou comme la perfection d'un individu est contenue dans son égal, c'est-à-dire selon la forme et la figure qui se trouvent dans les créatures. Il signifie que Dieu les contient : 1° dans toute la pureté de leur valeur et de leur contenu, sans aucun mélange d'imperfection ; 2° que cette valeur et ce contenu se trouvent en lui dans une perfection plus haute et sous une forme essentiellement différente, comme la force visuelle de l'organe de la vue est contenue dans la faculté spirituelle de la connaissance ; par conséquent, 3° que toutes les perfections des créatures, isolées ou diversement partagées, sont concen-

trées en lui dans une seule perfection, non par mélange ou union, mais selon toute la richesse de leur valeur, comme les couleurs du prisme dans la blanche lumière du soleil.

Il suit de là que les perfections des créatures qui par leur objet formel ne contiennent encore aucune imperfection, appartiennent aussi formellement à Dieu. *Voy.* ci-dessus n. 51 et suiv.

DÉVELOPPEMENTS.

156. — De même qu'on ne saurait dire d'aucune créature, si parfaite soit-elle, qu'elle peut produire toutes les perfections des autres êtres, de même on ne peut dire d'elle, sous aucun rapport, comme on le fait de Dieu, qu'elle contient les perfections spécifiques de tous les autres êtres, en sorte qu'elle puisse les connaître par elle-même. Ainsi, quoique les créatures d'un ordre supérieur contiennent plus ou moins les perfections d'un ordre inférieur, et que celles-ci ressemblent à celles-là, on ne saurait dire cependant qu'une créature quelconque d'un ordre supérieur offre le complet équivalent des perfections de toutes les autres. Les purs esprits, par exemple, ont une vie plus parfaite que les êtres corporels, mais ils n'ont pas la force plastique qui se trouve dans la plante et ils ne peuvent sans semence donner la vie au plus chétif brin d'herbe. Ils ne sauraient donc imiter l'universalité de la perfection divine qu'en recevant dans leur connaissance les images de tous les êtres. Or, l'homme étant un monde abrégé, est la plus parfaite image de Dieu dans la création ; c'est lui qui résume et qui représente le mieux les formes et les degrés divers des perfections des créatures.

157. — La doctrine qui précède contient le véritable germe de cette fameuse théorie de Nicolas de Cuse, que les différentes perfections des créatures sont réunies en Dieu et que la perfection *unique* de Dieu se déploie dans les créatures : *Deus complicite est omnia, est complicatio omnium.* Nicolas de Cuse déclare lui-même expressément qu'il entend parler d'une « implication » non pas matérielle, mais virtuelle, idéale, exemplaire, *De possest.* par. ab init. ; *De docta ignor.*, lib. II, cap. III ; *Apol. doct. ignor.*, par. ab init.

158. — III. La perfection de Dieu, et elle seule, étant une perfection essentielle et universelle, est aussi une perfection, disons mieux, la perfection absolue et souveraine, ὑπερτελής, ou plutôt le sommet de toute perfection, αὐτὸ τὸ τέλος; en d'autres termes : 1° elle n'a point au-dessus d'elle, ni en réalité ni en idée, un but, une mesure, une règle à laquelle elle doive ou puisse se conformer ; elle est à elle-même et son principe, et sa mesure et son but. 2° Elle est aussi par elle-même le principe, la mesure et le but de toutes les perfections qui se trouvent dans les objets créés, lesquels ne sont parfaits qu'autant qu'ils ressemblent et participent à cette perfection. Et comme elle demeure essentiellement inépuisable et inaccessible aux créatures, elle est de plus 3° absolument incomparable, élevée et resplendissante au-dessus de tout.

Cette doctrine est de foi, car elle est évidemment contenue dans les vérités dogmatiques qui précèdent. Quant au dernier point, l'Ecriture le relève expressément et en plusieurs endroits.

DÉVELOPPEMENTS.

159. — La dernière propriété que nous venons d'assigner à la perfection divine est marquée dans les divers passages de l'Ecriture où il est dit que rien n'est semblable à Dieu : *Domine! quis similis tibi!* Ps. XXXIV, 10. *Quis similis mei?* Is. XLIV, 7 ; que non-seulement les créatures particulières, mais tous les êtres ensemble ne sont rien devant lui : *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatæ sunt ei*, Is., XL, 15-17. Cette doctrine se trouve implicitement dans tous les passages, dans toutes les descriptions qui font ressortir l'infinité, l'incompréhensibilité et l'ineffabilité de la perfection divine, l'impossibilité de la louer comme elle le mérite, *Eccli.*, XLII, 43. Et l'Ecriture en donne cette raison intrinsèque que la créature est nécessairement moins parfaite que le Créateur : *Ipse omnipotens super omnia opera sua*, Eccli., XLIII, 30, et : *Sciant, quanto his dominator eorum speciosior est... intelligant, quoniam qui hæc fecit fortior est illis*, Sag., XIII, 3-4. Cette raison, pleinement développée, prouve que Dieu l'emporte sur chaque créature et sur toutes les créatures ensemble non-seulement par des

avantages plus élevés et plus nombreux, mais par une perfection d'un autre ordre; que sa perfection, à parler rigoureusement, ne peut être comparée à celle [des créatures comme une plus grande se compare à une plus petite de même catégorie, ainsi que l'Ecriture l'insinue quand elle dit : *Solus bonus Deus*, *Voy*. Thom., I, Part., quæst. IV, art. 3.

160. — Il est clair que la perfection absolue, de même qu'elle appartient à l'être dans la totalité de ses attributs, appartient aussi, à sa manière, à chaque attribut particulier. D'un autre côté, les divers attributs de l'être de Dieu ne sont eux-mêmes que des caractères ou des signes de sa perfection absolue ; d'abord les attributs négatifs à raison de leur caractère absolu, puis les attributs positifs, en considération de leur valeur et de leur vertu positive. Entre les attributs négatifs, il y en a trois qui expriment la plénitude intrinsèque et la sublimité de la perfection divine, et qu'il faut considérer comme fondamentaux ; car ils sont la base et la racine des autres.

ARTICLE PREMIER.

LES ATTRIBUTS NÉGATIFS DE L'ÊTRE DIVIN.

CONDITIONS INTRINSÈQUES DE SA PERFECTION ABSOLUE : SIMPLICITÉ, INFINITÉ, IMMUTABILITÉ.

§ 72. Simplicité absolue de Dieu.

Ouvrages à consulter : Parmi les Pères, surtout S. Basile, *contra Eunom.*, lib. I; Greg. Nyss., *contra Eunom.*, lib. XII; Aug., *de Trinit.*, lib. V-VIII, et lib. XV; Dion., *de Div. nom.*, cap. XIII; Bern., *de Consid.*, lib. V et *in Cant.*, hom. LXXX. Parmi les théologiens : Lomb., I *Sent.*, dist. II et VIII; surtout Bonav. sur cet endroit; Thom., I Part., *quæst.* IV; *Quæst. disp. de pot.*, *quæst.* VII; Dionys. Carth., in I *dist.* II et VIII; Gillius, *De Deo*, lib. II, tract. IV; Petavius, *De Deo*, lib. II; Thomassin., lib. IV, cap. I-IV; récemment Schwetz, § 20; Franzelin, *thes.* XXVI-XXVII et *thes.* XXXV; Kleutgen, *Theol.*, t. I, 2e édit., p. 166 et suiv.; Berlage, § 26-27; la doctrine des Pères, dans Jean Cyparissiota, *dec.* X.

161. — Simple n'est pas le contraire de nombreux ou multiple, — car en un certain sens Dieu est aussi multiple ; il est triple dans ses personnes et multiple dans ses attri-

buts et ses effets : *Spiritus sapientiæ multiplex*, Sag. VII, 22. Simple est le contraire de composé. On appelle composé tout ce qui résulte de la liaison ou du rapprochement de plusieurs objets qui ne sont pas essentiellement renfermés les uns dans les autres, dont l'un ne complète pas l'autre, ou qui ne se complètent pas mutuellement. La composition suppose deux réalités, dont l'une supplée à ce qui manque à l'autre, accomplit et réalise ce qui n'était qu'en puissance (par exemple le corps et l'âme, les corps et les couleurs, l'âme et ses représentations); elle suppose du moins une simple possibilité qu'on réalise en posant l'acte qui y correspond (par exemple l'essence et l'être des créatures, *essentia et esse*). Ainsi, le composé réel ou possible révèle toujours dans le tout lui-même, ainsi que dans les éléments qui y concourent, l'existence d'une potentialité essentielle ou d'une imperfection.

162. — On distingue surtout deux sortes de composés, correspondant à une double simplicité : le composé physique et le composé métaphysique. Il y a composé physique quand la nature ou substance d'un être consiste dans une matière déterminée, et dans une forme qui l'anime et la vivifie, *forma substantialis*. Il se rencontre chez tous les êtres de la nature (à prendre ce mot dans son sens rigoureux) susceptibles de génération et de corruption. Comme il y a toujours dans ces sortes de choses, une portion déterminée de matière réunie sous un principe, et que leurs propriétés même accidentelles sont en grande partie subordonnées aux liaisons fortuites de la matière, le composé physique comprend aussi la liaison des parties de la matière provenant de l'essence de la chose ou de circonstances accidentelles (par exemple les diverses parties du corps humain, ou les membres du corps avec sa couleur).

On appelle *métaphysique* le composé qui, dépassant le domaine des choses de la nature, se trouve dans des objets qui n'ont pas une nature et une substance matérielle, dans les esprits, en tant qu'on y peut concevoir aussi une liaison entre la réalité et la possibilité, *actus cum potentia*, ou entre diverses réalités se complétant réciproquement. Ici, le composé radical est celui de la possibilité de l'essence avec sa réalité, et par suite le composé de l'essence avec sa subsis-

tance (car l'existence par soi-même n'appartient à l'essence d'aucune nature créée), le composé de la substance et des accidents, et des accidents entre eux, celui des facultés avec leurs opérations. Comme le composé métaphysique, quand il s'agit des esprits, suppose et implique une certaine réceptivité, une aptitude à se transformer, et qu'il en résulte une sorte d'unité organique (mais sans élément matériel), on dit que les esprits eux-mêmes sont pour ainsi dire matériels, et, comme l'esprit est l'opposé de la matière, qu'ils ne sont pas absolument spirituels.

163. — Le composé, en tant que composé, implique nécessairement une imperfection ; de même le simple, en tant que simple, est toujours plus parfait que le composé, à condition, bien entendu, que le simple contienne, sans composition, la même richesse et la même valeur que le composé. Ainsi, l'homme, quoique composé, est plus parfait que les éléments corporels, mais moins parfait que les anges, parce qu'il est composé.

La simplicité, dans l'être en général, c'est l'absence de toute potentialité ou imperfection. La simplicité d'un être consiste dans l'absence de tout mélange de potentialité et d'imperfection, dans la subtilité de son contenu, par opposition à l'imperfection qui résulte de la pluralité ou de la matière, par conséquent dans sa plénitude et sa concentration.

C'est ainsi que la soie non mélangée et l'or pur valent mieux que lorsqu'ils sont mêlés à des matières plus grossières ; la soie, malgré sa finesse, est aussi forte qu'une étoffe plus épaisse, et une masse d'or moins considérable est susceptible d'une plus grande ductilité qu'une masse de fer plus considérable. La simplicité physique de l'esprit créé révèle donc une pureté et une finesse de substance qui le distingue de tous les êtres matériels et qui est dépourvue de toute matière. Toutefois la dépendance de son être, l'éparpillement, le mélange, l'accumulation de ses forces, propriétés et opérations, ne permettent pas encore de considérer sa nature comme douée d'une pureté et d'une noblesse parfaite.

Il existe encore, il est vrai, une simplicité qui n'est pas une perfection, par exemple celle de la pure matière ou du point;

mais elle n'échappe pas à la composition, puisque c'est la composition seule qui donne à son sujet force et consistance. Cette simplicité n'est autre que la simplicité de l'indigence, du vide ou du néant; elle n'a rien de commun avec cette noble simplicité de la richesse, de la plénitude et de la force.

164. — La révélation, d'accord avec la raison, enseigne que Dieu est absolu, qu'il est simple sous le rapport physique et sous le rapport métaphysique. Il n'y a donc pas et l'on ne peut concevoir en lui une composition, de quelque nature qu'elle soit. Dieu n'est pas seulement un esprit, il est un pur esprit, ou plutôt il est esprit dans le sens absolu de ce mot, puisqu'il est absolument pur de tout mélange.

Cette doctrine est de foi, surtout d'après le chapitre *Firmiter*, de Trinitate : *Deus est... una essentia, substantia seu natura, simplex omnino*. Il suit de là, d'après le contexte, non-seulement que la simplicité de Dieu exclut de sa substance toute composition de parties, mais qu'il n'y a en lui aucune composition de quelque nature qu'elle soit, car ces mots *simplex omnino* ne permettent pas d'admettre que sa substance soit composée des caractères qui constituent la personne.

165. — I. La simplicité physique ou l'immatérialité de Dieu, ce qui fait qu'il n'a point de corps, est démontrée implicitement dans la simplicité absolue et s'appuie sur la même raison intrinsèque. Cependant, elle se fonde aussi sur des arguments particuliers et donne lieu à des difficultés spéciales.

DÉVELOPPEMENTS.

166. — La spiritualité de Dieu est déjà traitée dans l'ancien Testament sous le rapport pratique et comme vérité élémentaire, en ce sens qu'il y est défendu de représenter Dieu par des images, *Deut.*, IV, 16. Il la suppose suffisamment connue pour qu'il puisse, sans crainte d'être mal compris, se servir en parlant de Dieu des termes les plus anthropomorphiques, et le plus souvent sans restriction aucune. *Voy.* Scholz, *A. T. Theol.*, t. I, § 23. En pratique, cependant, le peuple arrivait difficilement à maintenir la spiritualité de Dieu dans toute sa vérité et sa pureté; aussi le Sauveur déclara expressément, sous la nouvelle alliance, que « Dieu

est esprit et qu'il faut l'adorer en esprit et en vérité, » *Joan.*, IV, 24.

En énonçant ainsi la spiritualité de Dieu en face du culte sensible et local qui prédominait chez les Juifs et les Samaritains, le Sauveur donnait clairement à entendre que le mot « esprit » doit se prendre dans son sens spécifique. *Voy.* Tolet et Maldonat, *in hunc loc.* Que Dieu n'ait point de corps, l'Ecriture l'indique ou le suppose par cela même qu'elle admet son invisibilité, son infinité, son immutabilité, son universelle présence, etc., toutes propriétés évidemment incompatibles avec un corps.

167. — Dans la tradition aussi, l'incorporalité de Dieu a été dès l'origine opposée aux païens comme un dogme fondamental du christianisme, ainsi que le témoignent tous les écrits des premiers apologistes. Que si plusieurs d'entre eux, comme Tertullien et Lactance, déclarent que Dieu est doué d'un corps, s'ils lui attribuent une forme extérieure, une figure, c'est uniquement dans leurs ouvrages polémiques. En face du gnosticisme et du panthéisme stoïcien, qui transportaient en Dieu le vide et l'absence de forme, qui distinguaient l'air des corps solides, ils forçaient les expressions, afin d'empêcher qu'on ne détruisît la spiritualité de Dieu à force de raffinement. Les moines mêmes d'Egypte, qui au quatrième siècle étaient si fort imbus d'idées anthropomorphiques, n'en étaient arrivés là qu'en réagissant trop vivement contre une exégèse d'un spiritualisme outré, qui méconnaissait le sens des termes que l'Ecriture applique à Dieu et que ces moines croyaient trouver dans Origène.

168. — En soi, cette vérité est tellement évidente pour la raison, qu'un doute sérieux est à peine possible. La notion d'un premier principe actif de toutes choses exclut, à première vue, l'idée que ce principe puisse se résoudre en plusieurs éléments dont il serait composé, car ces éléments devraient être antérieurs (de temps ou de nature) et être plus principes que le principe même ; ils exigeraient un principe placé en dehors d'eux pour les grouper ensemble. Ensuite les attributs qui découlent de la nature du premier principe : l'actualité pure, l'infinité (qui ne saurait résulter de plusieurs parties finies ou infinies), l'universelle présence, l'immutabilité et l'immortalité essentielle, ainsi que la

force de créer de purs esprits, seraient incompatibles avec l'idée que Dieu se compose de diverses parties, étendues ou non, qui seraient entre elles comme la matière et la forme. *Voy.* Thom., Part. I, quæst. III, art. I et II; *quæst. disp.* de pot., VII, art. I. Les arguments des Pères dans Pétau, lib. II, cap. I; surtout Greg. Naz., *Orat. theol.* 11.

169. — II. La simplicité métaphysique de Dieu exclut 1° tout composé objectif, et par conséquent toute différence objective entre la puissance et l'acte, comme entre plusieurs réalités se complétant mutuellement dans le même sujet. 2° Elle exige donc que tout ce que Dieu renferme en soi de perfection intrinsèque, il le possède non-seulement en ce sens « qu'il soit tout ce qu'il est, » *quidquid habet, est*, mais en ce sens que tout ce qu'il y a en lui de réel soit une réalité indivisible, *una summa res*, conc. lat. IV, cap. *Damnamus*, et, dans ce dernier cas, que Dieu soit étranger à tout composé subjectif.

Cette doctrine, avec plus de détail encore qu'au quatrième concile de Latran, avait été exposée par Eugène III, au concile de Reims, contre Gilbert. Il disait entre autres : « Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Sicubi vero dicitur Domini (il faut sans doute *Dominum)* sapientia sapientem, magnitude magnum, divinitate Deum esse, et alia hujusmodi; credimus nonnisi ea sapientia quæ est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea magnitudine, quæ est ipsa Deus, magnum esse; nonnisi ea æternitate, quæ est ipse Deus, magnum esse; nonnisi ea unitate unum, quæ est ipse; nonnisi ea divinitate Deum, quæ est ipse : id est seipso sapientem, magnum, æternum, unum, Deum esse [1]. »

Cette notion de Dieu, saint Bernard la résume dans ces spirituelles paroles : *Meus Deus catholice est; tam non habet hoc et illud, quam non hæc et illa, est qui est, non quæ est.* De Consid., lib. V, c. VII.

[1] Voir la suite de ce texte dans Kleutgen, *Philos.*, t. II, p. 302.

DÉVELOPPEMENTS.

170. — *Preuve* 1. Dans la première forme et sous son nombre véritable, la simplicité absolue de Dieu ne peut pas se démontrer par l'Ecriture, car on n'y trouve rien de spécial à cet égard. La tradition, au contraire, offre dès les temps les plus reculés des ressources abondantes pour asseoir solidement cette doctrine. On voit déjà dans Origène, *de Princip.*, I, n. 6, qu'elle était généralement reçue parmi les chrétiens, et plusieurs autres Pères traitent ceux qui la nient de blasphémateurs et d'insensés, p. ex. saint Athanase, *de Synod.*, n. 34; Basile, *Ep.* X, 141; Jean Damasc., I, 12. Aussi quelques-uns en appelaient-ils au témoignage de tout le genre humain. Il est certain du moins que les meilleurs d'entre les philosophes païens, les platoniciens surtout, établissaient et souvent exaltaient la souveraine simplicité de Dieu, μονάς et ἑνάς, comme le premier et le plus essentiel de ses attributs. *Voy.* Petav., lib. II, cap. VIII; Thomassin., lib. II, cap. II et VI. Les Pères en particulier insistaient avec force sur la simplicité de Dieu dans leurs disputes avec les ariens, en prouvant que le Fils de Dieu étant le Verbe du Père, est dans le Père et doit avoir la même substance que le Père.

171. — *Preuve* 2. Sous la seconde forme, au contraire, la simplicité de Dieu est énoncée par l'Ecriture : *a.* dans tous les endroits où il est dit de Dieu qu'il est la vie, la vérité, la sagesse, la lumière, la charité même, au lieu de posséder simplement ces perfections. *Voy.* une longue énumération de ces passages dans Franzelin, *loc. cit.*, p. 297. Quand il s'agit de Dieu, en effet, ces expressions ne peuvent être prises dans un sens hyperbolique, comme nous les employons quelquefois en parlant des créatures, 1° parce qu'aucune raison n'exige cet écart du sens littéral ; 2° parce que la nature particulière de Dieu non-seulement autorise ce sens, mais l'exige ; 3° parce que l'intention de l'Ecriture, en employant ces termes, est de montrer que Dieu est le possesseur originaire et unique de ces perfections, et que c'est de lui qu'elles découlent dans tous les êtres, *qui vitam habet in semetipso.* Ces termes, dans l'ordre où ils se succèdent, signifient que les perfections dont il s'agit ne sont pas seulement appliquées à Dieu, mais qu'elles constituent

son essence; 4° enfin, parce que l'Ecriture, en se servant de cette expression, « Dieu est lumière, » ajoute : « Et il n'y a point en lui de ténèbres. » Or, il y aurait ténèbres en lui s'il n'était pas tout lumière, ou, ce qui revient au même, s'il n'était pas identique à toutes les perfections comprises sous le nom de lumière.

Saint Bernard rend très bien le sens de ces passages quand il dit : « Ipse sibi forma, ipse sibi essentia. Non est « formatus Deus, forma est; non est affectus, affectio est; « non est compositus Deus, merum simplex est. » *De consid.*, lib. V, cap. VII. L'Ecriture, il est vrai, ne parle ainsi que de quelques perfections, mais le principe qui lui fait employer ces termes est le même pour toutes. Cela est d'autant plus vrai, que l'Ecriture *b.* indique en même temps la racine générale d'où résulte l'identité de toutes les perfections particulières avec le sujet qui les possède, ainsi que l'identité réelle qu'elles ont entre elles, ce qui fait qu'elles ne constituent que la forme unique, la totalité d'une richesse infinie. Le nom de Jéhova signifie en effet, non-seulement que Dieu possède l'être, mais que son être, c'est lui-même.

Il suit de là, 1° que rien de ce qui a l'être en lui ne lui est simplement imputé, mais que c'est lui-même; 2° que les formes ou les aspects particuliers de l'être sont absorbés en lui par la forme unique et absolue de l'être qui constitue son essence : si chaque perfection avait son être propre et était matériellement différente de l'autre, son être serait différent aussi de ce qui constitue l'essence divine, et Dieu ne serait plus tout ce qu'il est en lui-même et par lui-même : « Si » bonum, dit saint Bernard, si magnum, si beatum, si » sapientem vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo » instauratur quod est Est. Nempe hoc est ei esse quod » hæc omnia esse. » *De consid.*, lib. V, c. VI; et saint Augustin dit dans le même sens : « Deo hoc est esse quod fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse. »

172. — Les Pères, se rattachant à ces expressions de l'Ecriture, soutiennent la simplicité absolue de Dieu dans des termes à peu près analogues, par exemple : *a.* « Dieu est ce qu'il a, » *ideo simplex dicitur Deus, quoniam quod habet hoc est*, Aug., *De civ. Dei*, XI, 10. *Divina substantia id quod habet est, et per hoc non sic habet scientiam, ut aliud sit scientia qua scit,*

aliud essentia qua est, in Joann., *tract.* 99, et surtout *de Trin.*, lib. V et VI, en divers endroits; Anselm., *Monol.*, cap. XV. — *b.* Dieu est une pure forme : *forma omnino subsistens*, Thom. ; *forma neque formata neque formabilis*, Aug., *Trin.*, lib. XV, cap. XVI, et par conséquent *unius formæ*, μονοειδής, Cyr. Hier., *Catech.* 6, n. 7. — *c.* Tout ce qui est en Dieu, c'est Dieu même, son être et son essence. *Solus Deus nullius participationis est indigus ; de quo quidquid digne utcumque sentitur, non qualitas est, sed essentia*, Leo Max., *ad Thurib.*, cap. V, et : *Deus in se nihil nisi se habet*, Bern., *De consid.*, lib. V, cap XVI. Pareillement, Dieu est tout ce qu'il est, non par une partie de son être, mais par son être tout entier : « Il n'est pas voyant en partie, et en partie privé de la vue; il est tout œil, tout ouïe, tout raison ; il n'est pas, comme nous, connaissant en partie et en partie ignorant : un tel discours serait blasphématoire et indigne de la substance divine, » Cyr. Hier., *loc. cit.* — *d.* Dieu n'est point parfait par la réunion de plusieurs objets, mais par l'unité : « Deus multiplex eo quod » multa in se habeat, sed quæ habet, hæc et est, et ea omnia » unus est, » Aug., *de Civit. Dei*, XI, cap. X, et : « Tam non » habens hoc et illud, quam non hæc et illa... non habens » quæ ad numerum dividat, non quæ colligat ad unum ; » unum quippe est, non unitum, » Bern., *de Cons.*, lib. V, VI, VII, n. 16, ou comme s'exprime Lombard, résumant la doctrine des Pères : « Essentia divina sola vere et proprie simplex est, » ubi nec partium, nec accidentium, nec quarumlibet forma» rum ulla est diversitas, sive variatio sive multitudo, » lib. X. *dist.* VIII.

173. — Les raisons intrinsèques, à la fois théologiques et rationnelles, de l'absolue simplicité de Dieu, telles qu'elles ont été développées par les Pères, *voy.* Petav., *de Deo*, lib, II, cap. II et suiv. ; Thomassin, lib. IV. cap. IV, sont les suivantes : 1° *a posteriori :* si Dieu n'était pas absolument simple, c'en serait fait de son infinité essentielle et de son immutabilité absolue ; 2° *a priori*, *a.* la simplicité est déjà par elle-même une grande perfection, car c'est d'elle que dépend la pureté, la délicatesse, la noblesse et la plénitude de la perfection possédée, ainsi que la profondeur et la plénitude de la possession ; *b.* l'aséité et la nécessité absolue exigent un

être simple et ne peuvent subsister dans un composé, parce que les parties dépendraient les unes des autres et ne pourraient être essentiellement reliées entre elles ; *c*. Dieu étant absolument indépendant et se suffisant à lui-même, on ne peut concevoir qu'il soit susceptible d'être complété et perfectionné par quoi que ce soit.

DÉVELOPPEMENTS.

174. — Voyez l'exposé de ces raisons dans saint Anselme, *Monol.*, cap. XVI et XVII ; Thom., 1 Part., *quæst.* III, art. VII ; Scot., in I, dist. VII. Saint Bernard est surtout fécond et intéressant sur cette matière. Outre les différents textes déjà cités, nous donnons ici le principal dans toute sa teneur :

« Multa dicuntur esse in Deo, et quidem sane catholice-» que, sed multa unum. Alioquin, si diversa putemus, non » quaternitatem habemus, sed centenitatem. Verbi causa, » dicimus magnum, bonum, justum et innumera talia : sed » nisi omnia unum in Deo et cum Deo consideres, habebis » multiplicem Deum.

» Mihi vero non deest quod cogitem melius ejusmodi Deo » tuo. Quæris quid ? Mera simplicitas. Vero judicio natura » simplex multiplici antefertur. Scio quod ad hæc respon-» dere solent. Non multa, inquiunt, sed unam tantum divini-» tatem, quæ omnia illa sunt, Deo ut sit conferre asserimus. » Asseritis ergo, etsi non multiplicem, duplicem Deum ; et » non ad merum simplex pervenistis, neque ad id quo melius » cogitari non potest. Tam non est simplex, quod vel uni » fuerit obnoxium formæ, quam nec virgo vel uni cognita » viro. Securus loquor ; ne is quidem, qui vel duplex est, » erit meus. Habeo enim meliorem. Esto quod hunc nume-» roso et multiplici anteponam : sed plane præ simplici » sperno. Meus Deus ipse catholice est. Tam non habet hoc » et illud, quam non hæc et illa. Est qui est, non quæ est. » Purus, simplex, integer, perfectus, constans sibi, nihil de » temporibus, nihil de locis, nihil de rebus trahens in se, » nihil ex se deponens in eis ; non habens quod ad nume-» rum dividat, non quæ colligat ad unum. Unum quippe est, » sed non unitum. Non partibus constat, ut corpus ; non » affectibus distat, ut anima : non form*is* substat, ut omne, » quod factum est ; sed neque form*æ*, ut illis visum est.

» Magna laus videlicet Deo, ut se ab informitate vindicet, » forma una esse contentum. Hoc est dicere : cætera pluribus, Deum non nisi uni debere, quod est. Quid ? Cujus » beneficio sunt, quæ sunt, ipse pro suo esse alteri beneficio inclinabit ? Laus ista, ut vulgo dicitur, blasphemiam » valet. An non pluris est nullo indigere, quam uno ? Habe » reverentiam Deo, ut, quod pluris est, illi tribuas.

» Si cor tuum usque huc ascendere potuit, Deum tuum » infra quomodo collocabis ? Ipse sibi forma, ipse sibi essentia est : in hoc interim gradu suspicio illum, et si alter » potior appareret, illum potius darem. Numquid verendum » ne cogitatio transvolet illum ? Quantumcumque in altum » proficiat, ultra est. Infra quod homo cogitare possit, altissimum quærere, ridiculum est, statuere, impium. Ultra, » non citra quærendus est.

» Ascende adhuc, si potes, ad cor altius, et exaltabitur » Deus. Non est formatus Deus : forma est. Non est affectus » Deus : affectio est. Non est compositus Deus : merum simplex est. Et ut liquido noveris quid simplex dicam : idem » quod unum. Tam simplex Deus, quam unus est. Est autem » unus, et quomodo aliud nihil. Si dici potest, unissimus est. » Unus est sol, quod non sit alter ; una luna, quod æque » altera non sit. Atque id quidem Deus, sed plus. Quid plus ? » Unus est etiam sibi. Et hoc vis tibi declarari ? Idem est » semper et uno modo. Non sic unus sol, non sic una luna. » Clamat uterque ; ille motibus, illa et defectibus suis. Deus » autem non modo unus sibi, et in se unus est. Nihil in se » nisi se habet. Non ex tempore alterationem habet, non » in substantia alteritatem. Hinc de eo Boëthius : Hoc vero » unum, in quo nullus est numerus, nullum in eo aliud » præter id quod est. Neque enim subjectum fieri potest, » forma enim est. Compara huic uni omne quod unum dici » potest, et unum non erit. »

175. — III. La simplicité métaphysique de Dieu exclut en particulier les composés suivants, qu'on rencontre dans les créatures même spirituelles :

1. Elle exclut le composé de l'essence et de l'être ; car l'essence de Dieu consiste précisément en ce qu'il subsiste par lui-même. *Voy.* ci-dessus n. 112 et suiv. Ce composé étant

le principe de tous les composés qui se trouvent dans les créatures, l'exclure de Dieu, c'est en exclure tous les autres.

176. — 2. Elle exclut le composé des propriétés individuelles d'où dépend l'existence concrète de l'essence, ou le composé du caractère hypostatique avec l'essence même. De ces propriétés individuelles, par exemple l'humanité *in abstracto,* qui accompagnent une nature générale réalisée dans un individu, il n'en existe pas en Dieu, dont la nature est déjà individuelle et ne peut être multipliée. Par contre, il y a en Dieu des caractères hypostatiques qui déterminent la possession diverse d'une seule et même nature. Que ces caractères ne puissent pas, comme sujet et comme forme, constituer un composé avec la nature, mais qu'ils lui soient réellement identiques, c'est une vérité de foi qui a été expressément définie contre Gilbert. *Voy.* ci-dessus, n. 169. Il ne faut donc pas dire seulement : « Le Père est Dieu, » mais encore : « Le Père est la divinité, » et réciproquement : « La divinité est vraiment le Père, » *Conc. lat.*, loc. cit.

177. — 3. Elle exclut le composé de la substance avec les accidents qui s'y ajoutent ou qui en résultent, qui y adhérent nécessairement ou accidentellement *(accedentibus aut accidentibus)* ; elle exclut le composé des accidents entre eux, contrairement à ce qui existe dans les natures créées et concrètes à raison de leur caractère fini. L'ancienne terminologie eccclésiastique appelle ces accidentels *qualitates adhærentes.* Ce genre de composé n'était pas, semble-t-il, expressément soutenu par Gilbert ; mais l'Eglise le réprouva formellement dans sa sentence de condamnation, en enseignant que les personnes ne sont pas moins identiques à la grandeur, à la puissance, à la sagesse et à la bonté de Dieu qu'à la divinité même.

Il suit de là que ces perfections et toutes les autres semblables sont identiques à la substance de Dieu, qu'elles y sont contenues, par conséquent qu'elles sont identiques entre elles. A l'appui de ce sentiment nous pouvons invoquer, outre les autres raisons générales, la thèse de la perfection essentielle de Dieu, développée n. 148. Si en effet toute perfection est essentielle à Dieu, rien ne peut s'ajouter à cet esssentiel pour le compléter.

178. — Ainsi, on ne peut pas admettre en Dieu :

a. Que sa grandeur soit un accident, comme sont dans les créatures matérielles la grandeur ou l'étendue de leur masse, *quantitas,* et, dans les créatures spirituelles, la grandeur de leur présence dans l'espace, et même la grandeur de leur force et de leur perfection, ou enfin celle de leur durée. Car de même que Dieu est son être, il est essentiellement ce par quoi il est incommensurable et éternel : *Deus est sua magnitudo et æternitas.* Defin. cont. Gilb. ; les détails dans Aug., *de Trin.*, lib. V, cap. X.

b. On ne peut pas admettre que la faculté d'agir ou la puissance soit en Dieu un accident ; parce que son essence peut tout d'elle-même, sans dépendre d'une influence ou d'un mouvement quelconque : *Deus est sua potentia*, Thom., *Cont. gent.*, lib. II, cap. VIII.

c. On ne peut pas admettre qu'il y ait dans la substance ou hors de la substance de Dieu des qualités, *habitus,* dans le sens strict de ce mot, qui la compléteraient et la perfectionneraient dans sa vie ou dans ses opérations, par exemple la sagesse, la bonté, la justice. *Deus est sua sapientia et bonitas.* Defin. cont. Gilb.

179. — *d.* On ne peut pas admettre en Dieu que ses puissances actives, en tant qu'elles sont immanentes, sortent de sa substance comme des produits réels, par suite d'un mouvement ou d'un passage de la puissance à l'acte. Pour le comprendre, il suffit de considérer : 1° que Dieu est la vie même, car le mot vie exprime tout d'abord l'activité vitale ; et surtout, 2° qu'il est sagesse et amour, c'est-à-dire la sagesse et l'amour dans leur pleine réalité : or ces deux attributs ne sont tels que comme acte de l'intelligence et de la volonté ; 3° que l'activité, en tant qu'immanente, constitue l'actualisation positive et intrinsèque, la perfection du sujet. Elle est essentiellement une énergie, *actuatio,* ἐνέργεια, un état consommé de perfection, ἐντελέχεια, *perfecti habitio* ; elle doit donc être identique à la substance de Dieu, puisqu'elle fait partie de la totalité de son être. *Deus est sua operatio et actio,* Thom., *Cont. gent.* lib. II, c. X. *Voy.* les Pères dans Pétau, lib. V, cap. X-XI. Car l'idée d'activité n'implique pas que l'action qu'elle exerce sur un objet ait une origine, que la substance commence à devenir active. Il y a une activité qui ne

naît pas, mais qui existe originairement dans l'actualité du sujet, et c'est cela même qui est une pure activité.

180. — *e.* Pour les mêmes raisons, la simplicité de Dieu exclut tout composé qui résulterait d'une différence réelle entre activité et activité, et surtout entre connaître, vouloir et agir, entre activité intransitive et activité transitive, activité nécessaire et activité contingente. Toute opération en Dieu est exercée par un acte unique. D'après cela, α. l'activité contingente, quoiqu'on puisse l'appeler un accident en tant qu'opposée à l'activité essentielle et nécessaire, n'est pas proprement un accident, parce qu'en Dieu elle est identique à sa substance, et par conséquent toujours essentielle, ou substantielle, sous ce rapport. β. De même l'activité qui exécute au dehors ne peut pas être réellement distincte de l'activité qui résout, parce que l'exécution, en Dieu, n'a pas lieu par l'emploi et le mouvement de moyens et de forces diverses ; elle a lieu simplement en ce que l'effet réel se produit par suite de la résolution, laquelle, comme acte de la volonté, est réellement identique à la puissance divine.

DÉVELOPPEMENTS.

181. — Etant admis qu'en Dieu le vouloir contingent n'est pas hors de sa substance, il est aisé de comprendre que sa réalisation effective au dehors n'exige dans la substance divine aucune activité nouvelle, parce que tout le produit de cette activité tombe au dehors. Il est au contraire très-difficile de comprendre comment le connaître et le vouloir contingents, étant un acte immanent de la vie, sont réellement identiques au connaître et au vouloir nécessaires, sans en sortir en fait ou sans s'y ajouter. *Voy.* Suarez, *Metaph.* disp., XXX, sect. 9. Pour plus de détails, *voy.* ci-dessus, § 73, 74 et 75.

182. — Par contre, la simplicité de Dieu n'exclut pas ces sortes d'attributs qui s'ajoutent à la substance d'une manière purement accidentelle et n'expriment point une modification intrinsèque de la substance, mais seulement un rapport extérieur entre elle et les créatures ; car ces attributs n'impliquent aucun composé intérieur. *Voy.* Aug., *de Trin.*, lib. V, n. 17 : « Quomodo igitur obtinebimus nihil secundum acci-

» dens dici Deum, nisi quia ipsius naturæ nihil accidit quo » mutetur, ut ea sint accidentia relativa, quæ cum aliqua » mutatione rerum de quibus dicuntur accidunt, sicut amicus » relative dicitur, neque enim esse incipit nisi cum amare » cœperit. Nummus autem, cum dicitur pretium, relative » dicitur, non tamen mutatus est cum dicitur esse pretium. » Si ergo nummus nulla sui mutatione potest toties dici rela- » tive, quanto igitur facilius de illa incommutabili Dei subs- » tantia debemus accipere, ut ita dicatur relative aliquid ad » creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, non » tamen ipsi substantiæ Dei accidisse aliquid intelligatur, » sed illi creaturæ, ad quam dicitur. » *Voy.* aussi S. Anselme. *Monolog.*, c. XXV.

183. — 4. Enfin, la simplicité de Dieu exclut cette autre espèce de composé qui a lieu entre les propriétés génériques et les propriétés spécifiques des êtres créés, du moins matériels, en tant que ces propriétés sont tellement distinctes les unes des autres que les propriétés génériques contiennent un degré imparfait de l'être agissant généralement dans une sphère à part, comme dans l'homme la vie végétative par rapport à la vie animale, et la vie animale par rapport à la vie rationnelle, lequel degré peut être séparé ou du moins conçu comme séparé du degré d'être contenu dans la différence spécifique.

En Dieu les propriétés sont de telle nature que l'une ne peut réellement subsister que dans et avec l'autre. Si, quand il s'agit d'un pur esprit créé, les grandes différences spécifiques ou degrés des êtres corporels, l'être, la vie, le sentir, le connaître, sont déjà absorbés par la nature spirituelle, qui possède l'être, la vie, le sentiment et la connaissance dans un sens éminent, à plus forte raison en est-il ainsi en Dieu.

184. — Il va de soi que la simplicité de Dieu se reproduit en général dans les sphères particulières de l'être et de la vie que nous avons coutume de distinguer en lui comme dans les autres êtres. De même que son être n'a point de parties, sa puissance ne demande point d'organisme, sa connaissance et son vouloir n'ont pas besoin de liaisons diverses avec les objets, ni d'actes multiples :

Simplex esse, simplex posse,
Simplex velle, simplex nosse,
Cuncta sunt simplicia.
Boëth., *Hymm. de Trinitate.*

DÉVELOPPEMENTS.

185. — 1er *Corollaire.* La doctrine bien entendue de la implicité de Dieu n'a pas besoin d'être modifiée ou restreinte n ce qui concerne la distinction réelle des personnes divi-es entre elles. Car cette distinction n'entraîne aucune com-osition dans les objets distingués, puisque les personnes, n tant que personnes, conçues dans leur vraie propriété, ne orment point un seul sujet, mais divers sujets, et que le com-osé ne peut avoir lieu que dans un seul. La distinction éelle des personnes entre elles n'entraîne pas davan-age un composé en elles-mêmes, ni une différence réelle ntre ces personnes et la nature : c'est là un des points essen-iels, et sur lequel on insiste le plus, dans le dogme de la implicité de Dieu. Au reste, la distinction réelle des per-onnes est la seule distinction véritable qui n'entraînerait ucun composé ; de là cet axiome connu : *In divinis omnia unt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Voy.* Bonav., in I, *ist.* VIII, *quæst.* I.

186. — 2e *Corollaire.* Mais il faut mettre d'autant plus de oin à écarter de Dieu toute distinction qui, de quelque anière ou sous quelque nom que ce fût, impliquerait un omposé formel. Sur ce point, les scotistes étaient d'ac-ord avec les thomistes comme sur un dogme indiscutable[1]; s'agissait seulement de savoir si leur *distinctio formalis ex atura* pouvait réellement se concevoir sans composition. lus tard, certains auteurs, tels que l'Herminier et Lafosse, busant de ces expressions, ont cru pouvoir admettre un composé métaphysique, » qu'ils ont confondu avec le composé rationnel » dans lequel nous groupons en un seul out les idées diverses que nous avons de Dieu. A leur suite, avec plus d'inexactitude encore (dans l'expression du moins, ar ses principes permettent une autre conclusion), Dieringer

[1] *Voy.* Joan. de Rada, *contr.* IV, append. I.

n'a voulu exclure de Dieu que les différences et les composés physiques, acceptant les différences et les composés métaphysiques, sans les justifier autrement. — Quant à l'unité *organique* qui existerait en Dieu selon Gunther, elle est absolument inouïe et répréhensible. *Voy.* Kleutgen, *Philos.*, t. II, p. 641 et suiv.

187. — IV. La simplicité physique n'est pas tellement propre à Dieu, qu'elle n'appartienne en aucune façon aux créatures. Elle appartient au contraire à toutes celles qui sont de purs esprits, affranchis du corps, et c'est elle précisément qui constitue leur ressemblance substantielle avec Dieu. Quant à la simplicité métaphysique, dans son sens absolu, elle n'appartient qu'à Dieu seul, et si les esprits créés participent par la grâce, d'une manière plus haute, à la simplicité de la vie divine, cette participation surnaturelle implique un mode particulier de composition, en vertu duquel la substance spirituelle s'unit à une perfection accidentelle qui lui vient du dehors. Quant à la simplicité de la vie par laquelle l'esprit créé participe surnaturellement à la simplicité de Dieu, elle consiste en ce que cet esprit, débarrassé des influences des créatures, devient apte à connaître Dieu immédiatement en lui-même, à connaître et à aimer tout en lui et par lui.

188. — Si quelques Pères enseignent que l'incorporalité est un attribut qui n'appartient qu'à Dieu, c'est en prenant ce mot dans un sens plus large et en y renfermant la simplicité métaphysique : ils considèrent les imperfections des esprits créés comme quelque chose d'analogue aux imperfections spécifiques des êtres corporels. Ainsi Gennade, *De dogm. eccl.*, cap. XI et XII : *Nihil incorporeum et invisibile natura credendum nisi solum Deum... qui ideo recte incorporeus dicitur, quia ubique est et omnia implet. Et* Bède, *quæst.* sup. Genes. : *Hæc autem incorporea accipienda sunt non sicut Deus incorporeus dicitur ; ejus enim comparatione nihil incorporeum est, sicut nec immortale et invisibile ; alius enim modus est quo hæc verba soli divinitati conveniunt, alius, quo de creaturis loquimur.*

§ 73. Les distinctions en Dieu, comparées à son unité.

Ouvrages à consulter : *Voy.* ci-dessus § 69 et 72; surtout Dion. Carth., in I *Dist.* II, résumé de toute la doctrine des théologiens du treizième siècle; Mezger, *Theol. Salisb.*, tr. I, disp. IV; Joan. de Rada, *Controv. inter S. Thom. et Scot.* in I *Sent.*, contr. IV; Kleutgen, *Philos.*, t. I, p. 299 et suiv.

189. — Si la simplicité de Dieu exclut absolument toute espèce de composé, elle exclut également toute distinction, de quelque nature qu'elle soit, qui entraînerait un composé, par conséquence toute distinction entre une chose et une autre chose, entre un acte et un autre acte, entre l'acte et la puissance, et généralement entre tous les caractères qui entraîneraient ou permettraient de concevoir une séparation telle que Dieu y perdrait ou y gagnerait quelque perfection. Il ne peut donc y avoir en Dieu, dans la même personne, aucune distinction réelle et actuelle, dans le sens que nous venons d'expliquer. S'il n'y avait point d'autres différences objectives, il faudrait dire qu'il n'y a en Dieu ni différence objective, ni composé objectif.

Mais si l'on peut concevoir dans une même chose des différences objectives qui n'entraînent aucun composé de la chose, qui se fondent sur son unité, qui y ont leur racine et leur point de départ, il s'ensuivra qu'il peut y avoir en Dieu lui-même, qui est la plus haute et la plus pure unité, certaines différences ou plutôt diversités, par conséquent une certaine pluralité et multiplicité qui ne contrediront point sa simplicité, parce qu'elles existeront, non entre les éléments divers de sa perfection, mais entre les éléments ou rapports résultant de cette perfection. Il est même nécessaire qu'il existe en Dieu de telles différences, autrement il ne pourrait y avoir ni distinction réelle des personnes dans l'unité de nature, ni cette double attitude de Dieu, essentiellement distincte, qui existe dans ses opérations au dehors et au dedans. C'est pour combattre une conception exagérée de la simplicité, et à raison des conséquences qu'on en tirait, que Jean XXII a condamné les doctrines suivantes, tirées des

propositions d'Eccard : « Deus unus est omnibus modis et » secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire » aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum. » Qui enim duo videt, vel distinctionem videt, Deum non » videt... Nulla igitur distinctio in Deo esse vel intelligi » potest. — Omnis distinctio est a Deo aliena, neque in » natura neque in personis probatur, quia natura ipsa est » una et hoc unum, et quælibet persona est una et idipsum » unum quod natura. » *Voy.* Denz., *Ench.* LXVI, 23, 24.

190. — II. Les distinctions de la dernière espèce sont appelées par les théologiens « distinctions de raison, » *distinguendæ in ratione cognoscentis per diversas rationes*, *conceptus*, ou *notiones*. Les éléments divers qui ne sont point distincts dans la chose même, nous nous les représentons sous des images ou notions particulières, et c'est par ces images qu'ils deviennent réellement distincts dans notre esprit. Ainsi leur distinction n'existe réellement que dans l'acte par lequel notre esprit les distingue. En soi, ils sont plutôt susceptibles de distinction qu'ils ne sont actuellement distincts. Pour montrer que ces notions ou représentations diverses ne sont pas de pures fictions de notre esprit, mais qu'elles ont leur raison d'être dans l'objet même, qu'elles ont un contenu objectif divers, les théologiens appellent ces distinctions *distinctiones rationis ratiocinatæ*, ou *cum fundamento in re*, c'est-à-dire des distinctions déterminées et requises par la nature et les propriétés de l'objet. Or, la nature de l'objet ne peut déterminer et requérir des idées diverses qu'autant que cet objet peut offrir à chaque idée un objet spécial ou se présenter sous un point de vue particulier. La distinction de raison suppose donc, pour qu'elle puisse se faire dans notre esprit et raisonnablement, elle suppose dans la chose connue des raisons différentes, c'est-à-dire des aspects ou points de vues divers sous lesquels elle puisse être connue. Entendus en ce sens, les mots « distinction de raison » sont le contraire de distinction réelle ou actuelle, impliquant un objet composé; mais ils sont également l'opposé de distinction purement subjective ou même simplement nominale. Aussi cette formule a toujours été l'expression technique des théologiens, depuis que les Pères grecs eurent imaginé celle-ci, tout-à-fait analogue :

διαφορὰ κατ' ἐπίνοιαν. C'est également la doctrine la plus commune, et sans être de foi, elle ne pourrait être niée « sans erreur dans la foi. »

DÉVELOPPEMENTS.

191. — Il ne faut pas confondre la raison objective pour laquelle les divers éléments d'un objet peuvent et doivent être distingués en toute justice et vérité, avec la raison subjective qui oblige de se représenter ces éléments divers par des idées différentes. La raison objective est donnée par l'objet même, qui exige, pour être bien connu, qu'on connaisse en même temps tous ces éléments et qu'on distingue leurs propriétés. La possibilité comme la légitimité de ces distinctions est proportionnée à la richesse et à la perfection de l'objet connu. Quant à la raison subjective, elle se trouve dans l'imperfection du sujet connaissant, incapable de saisir la chose en elle-même et d'une seule vue. Ainsi l'homme ne connaît pas Dieu d'une manière directe et immédiate, mais seulement par l'entremise des créatures. La nécessité de saisir sous divers aspects une chose simple en elle-même et de s'en faire différentes images, est d'autant plus grande que le sujet connaissant est plus imparfait.

192. — III. Les théologiens ont déployé toute leur sagacité et établi de longues controverses soit pour expliquer la vérité objective des distinctions rationelles, soit pour déterminer comment une si haute perfection se peut concilier en Dieu avec une si grande simplicité. Nous n'en rapporterons ici que ce qui sera nécessaire pour faire connaître l'état de la question et consigner les résultats dans ce qu'ils ont d'essentiel. Dans ce but, nous devons démêler avec soin les distinctions rationnelles qui peuvent se présenter hors de Dieu sans impliquer une composition réelle, et celles qui admettent hors de Dieu cette composition.

DÉVELOPPEMENTS.

193. — 1. Il existe aussi parmi les êtres créés, des objets qui peuvent être conçus sous divers points de vue et donner lieu à des distinctions de raison qui, loin de nuire à leur simplicité ou à leur unité, la supposent au contraire et sont

fondées sur elle. Il faut mettre dans ce nombre non-seulement les rapports purement extérieurs, comme les rapports d'un point mathématique avec d'autres points, mais aussi toutes les propriétés négatives et positives de l'être, notamment les attributs transcendantaux, *passiones entis :* vérité, beauté, bonté. Il est clair, à plus forte raison, qu'en Dieu ces attributs n'offrent pas l'ombre d'un composé entre eux ou avec la substance, malgré leur distinction rationelle ; ils n'apparaissent que comme les aspects divers sous lesquels la substance une et simple de Dieu s'offre à notre connaissance. De là vient que cette différence est toujours appelée « distinction de raison. »

194. — 2. Il en est autrement de ces autres distinctions de raison où les deux éléments semblent représenter des objets divers, comme la paternité du Père et sa nature, ou qui, dans les créatures, ne peuvent jamais être représentés antrement que par des facultés, des propriétés et des opérations réellement différentes, comme la connaissance et la volonté, la sagesse et la bonté, la justice et la miséricorde. Comme le contenu de ces idées si différentes entre elles se trouve réellement en Dieu dans sa propriété spécifique et se montre comme tel, il semble qu'il y ait ici plus qu'une simple distinction de raison, ou qu'il faille déterminer plus nettement sa signification objective. Ici se place la fameuse controverse entre les scotistes et les thomistes. Selon les scotistes, il est impossible d'expliquer et de justifier parfaitement notre distinction subjective des divers éléments qui sont en Dieu, si l'on n'admet pas qu'il y ait une « distinction actuelle, donnée par la nature des choses avant toute opération de l'intelligence. » Quant à la simplicité de Dieu, on la maintient en disant que cette distinction n'est pas « réelle » *(rerum)* [1], mais « formelle » (*formalitatum* et non *formarum*, autrement elle serait réelle), et en concevant ensemble les divers éléments contenus dans l'unique et infinie perfection de Dieu.

Les thomistes soutiennent au contraire qu'avant l'opéra-

[1] Quelques scotistes appelaient aussi cette distinction « réelle, » non toutefois *inter res*, mais *inter realitates*, de même que par *formalitas* ils exprimaient la valeur et le contenu qui peuvent être représentés par différentes choses.

tion de l'intelligence cette différence ne doit pas s'appeler distinction actuelle, mais seulement virtuelle (ou plus exactement *virtualis intrinseca)*, ou distinction équivalente à une distinction réelle, parce que Dieu, dans sa simplicité féconde, renferme en lui-même les éléments distincts selon toute leur pureté et leur valeur spécifique, et il les renferme de telle sorte qu'ils peuvent aussi bien entrer en exercice dans cette valeur spécifique que s'ils étaient représentés par des « choses » différentes [1]. Cette dernière vue est la plus con-

[1] Quelquefois la distinction virtuelle est prise dans ce sens qu'une seule et même chose égale la valeur de plusieurs autres. Mais cela même peut avoir deux significations. Ou bien l'on compare la valeur d'un seul objet à différents autres objets de moindre valeur, par exemple une pièce d'or avec un morceau d'argent ou de cuivre ; dans ce cas les valeurs ne peuvent se distinguer que par leur comparaison avec d'autres objets, par conséquent la distinction virtuelle tombe plutôt hors de l'objet *(distinctio virtualis intrinseca)*. Une pareille distinction a lieu en Dieu par rapport aux « raisons idéales, » quand sa nature peut être imitée par diverses créatures à des degrès divers.

Ou bien, il s'agit de valeurs diverses correspondant à des perfections d'espèces différentes, et qui, quand elles peuvent se réunir dans un même sujet, ne peuvent être représentées que par des choses différentes, par ce qu'autrement chacune de ces valeurs ne pourrait être employée selon sa vertu spécifique. Quand des valeurs sont représentées dans un même sujet par une chose qui leur conserve leur caractère spécifique, cette chose n'est pas seulement équivalente à plusieurs autres choses placées en dehors d'elle, mais il existe dans cette chose même une distinction qui équivaut à la distinction qui se trouve dans les autres objets, *distinctio virtualis intrinseca.* — Et cela arrive nécessairement pour les perfections qui existent en Dieu d'une manière non-seulemeint virtuelle, mais propre et formelle. Voici en quels termes s'exprime saint Thomas : « In Deo non est invenire aliquam realem distinc- » tionem, nisi personarum, quæ sunt tres res, et inde venit multiplicitas » nominum personalium significantium tres res. Sed præter hoc, est etiam » invenire in Deo distinctionem rationum quæ realiter et vere in ipso sunt, » sicut ratio sapientiæ, bonitatis et hujusmodi ; quæ quidem omnia sunt » unum re, sed differunt ratione, quæ salvatur in proprietate et veritate, pro- » ut dicimus Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu » ratiocinantis. Et inde veniunt diversa nomina attributorum, quæ omnia, « quamvis significent unam rem, non tamen significant unam secundum unam « rationem, et ideo non sunt synonyma. » *Dist.* 22, quæst. I, art. coll. *dist.* 2, quæst. I, art. 3, et *de pot.*, quæst. 7, art. 6. Et au même endroit ad 3 : » Significata nominum quæ proprie dicantur de Deo, prius sunt ex Deo quam » in creaturis, ut bonitas, sapientia et hujusmodi ; et horum diversitas non » sumitur per respectum ad creaturas, imo potius e converso ; quia ex hoc » quod ratio sapientiæ et bonitatis differt in Deo, diversificatur in creaturis » bonitas et sapientia, non tantum ratione, sed re. » Et il ajoute in I, *Dist.* 2, quæst. 1, art. 3, quæst, 4 : « Si nullam creaturam fecisset nec facturus esset, » ipse in se talis esset ut posset vere considerari secundum omnes istas con- » ceptiones quas habet nunc intellectus noster ipsum considerando. »

venable ; on peut encore l'exprimer plus clairement en disant qu'il y a là une distinction de valeur. C'est à quoi saint Augustin fait allusion quand il dit : « Non distant in » eis (personis divinis) ista, sicut in nobis aliud est memoria, » aliud est intelligentia, aliud dilectio sive caritas ; sed » unum aliquid est quod omnia valet, sicut ipsa sapientia » (saint Augustin embrasse tous ces éléments dans le mot » sagesse), et sic habetur in uniuscujusque (persona) natura, » ut qui habet, hoc sit quod habet, sicut immutabilis sim- » plexque substantia [1]. »

Cette distinction virtuelle demeure toujours une pure distinction de raison, en ce sens que les éléments qui se prêtent à une distinction actuelle ne sont séparés que dans la connaissance qu'on en a. Elle est encore une distinction de raison en un sens tout-à-fait spécial, parce qu'il y a dans la chose même différentes valeurs, *rationes*, qui déploient l'une à côté de l'autre leur force particulière. Quand on veut exposer avec une prudente réserve l'opinion scotiste, comme l'a fait par exemple Jean de Rada, *loc. cit.*, contr. IV, et qu'il s'agit non plus d'une distinction actuelle, mais d'une simple identité formelle, la différence entre les deux opinions n'est plus si grande, surtout quand on envisage l'opinion thomiste dans toute sa portée, comme distinction virtuelle intrinsèque, ainsi que l'a fait Mezger, *loc. cit.*, art. III, au lieu de la restreindre à une distinction virtuelle intrinsèque.

195. — 3. Une difficulté particulière se présente quand il s'agit de déterminer nettement la différence qui existe en Dieu entre les intentions libres et contingentes de l'activité vitale (*terminationes* ou *intentiones*), et la perfection essentielle et nécessaire de cette activité. Il semble, d'une part qu'il faille considérer cette distinction comme réelle, parce que la vie ne pourrait subsister en Dieu sans ces intentions précises ; et il semble d'autre part que la distinction ne peut être que rationnelle, puisque ces intentions n'introduisent en Dieu aucune perfection nouvelle. Et encore cette

[1] C'est en ce sens que saint Augustin, *Epist.* CLXIX, n. 6, explique le passage de l'Ecriture, *Sag.*, VII, 22, où « l'esprit de sagesse » est appelé à la fois *unus* et *multiplex* : « Legitur quidem Spiritus sapientiæ multiplex, sed recte dicitur » etiam simplex ; multiplex enim est, quoniam multa sunt quæ habet ; sim- » plex autem, quia non aliud quam quod habet est. »

distinction ne peut être cela que dans le sens d'une distinction formelle ou virtuelle, suivant ce qui a été expliqué plus haut, dans le sens d'une distinction entre différentes valeurs; autrement on devrait admettre en Dieu une perfection contingente. Il faudra donc dire simplement que c'est une distinction virtuelle d'une espèce particulière, une distinction entre la *vertu* et l'application de la *vertu* dans une direction spéciale.

196. — Il faut admettre, en général, que la distinction rationelle a sa raison d'être et son fondement dans la chose, *in re*, soit (voir le n. 1) comme simplement fondée sur la chose, soit (voir les n. 1 et 3) comme fondée ou plutôt enracinée *intra rem*. Mais cette seconde manière ne se rapporte qu'aux éléments de la vie divine considérée comme telle, car la vie pure et infinie de l'être divin, quoiqu'elle exclue tout organisme et tout développement réels, conserve cependant la propriété positive des éléments et des fonctions diverses de la vie de l'esprit.

Cette remarque montre d'abord que les distinctions dont il est parlé ci-dessus, qui ont leur racine en Dieu, se fondent précisément sur l'éminence de sa perfection, et représentent sa simplicité même. Elle fait voir aussi pourquoi il est si difficile d'expliquer ces distinctions par des termes convenables; car déjà dans le domaine sensible ce qui est vivant échappe à la division matérielle et aux lois mathématiques.

§ 74. L'infinité, ou l'immensité de l'essence et de la perfection divine, ou la grandeur absolue de Dieu.

Ouvrages à consulter : *Comment. in Magist.*, I *Sent.*, dist. XLII et XLIII (à propos de l'infinité de la puissance); surtout Bonav. (voy. sa doctrine dans Trigos, *quæst.* III); Alex. Hal., *quæst.* VI; Thom. I Part., *quæst.* VII (consultez Joann. a S. Thoma), *contr. Gent.*, lib. I, cap. XLIII; Suarez, *Metaph.*, dist. XXX, s. II; Aguirre, *Theol. S. Ans.*, disp. XXXII; Less., lib. I; Frassen, *disp.* III, art. II; Rogacci, I, cap. XV; Kleutgen, *Philos.*, t. II, p. 789; Franzelin, *De Deo*, thes. XXII-XXIII.

197. — Infini est l'opposé de fini. Le fini (*finis*) n'est concevable en soi que dans une grandeur, soit dans la grandeur mathématique, où l'on fait abstraction du contenu réel des

objets, soit dans la grandeur géométrique et algébrique, puis aussi dans la grandeur réelle ou métaphysique; car le contenu, la valeur ou la perfection intrinsèque des choses, sont aussi une grandeur dont on peut apprécier la quantité et le poids, le degré et l'étendue. La fin ou plutôt la limite, *terminus*, marque dans la grandeur d'un objet précis ou d'un ensemble d'objets un terme au delà duquel d'autres objets existent ou peuvent être conçus comme existant.

198. — L'infini supprime toute restriction de la grandeur dans des bornes précises, et cela arrive de deux manières, 1° ou l'on conçoit comme dépassant toute borne donnée une grandeur qui par sa nature admet des bornes réelles et ne peut réellement subsister que dans des limites déterminées: c'est l'infini en puissance, appelé ainsi parce qu'il ne pourrait jamais exister réellement; ou l'infini privatif, parce qu'on supprime les bornes là où elles existent réellement; on encore l'indéfini, parce que les bornes étant supprimées par la pensée, il n'y a plus, ou l'on ne peut plus concevoir de bornes à l'étendue; 2° ou bien encore la grandeur n'a véritablement point de bornes, soit qu'elle n'en ait pas besoin, soit qu'elle ne puisse en avoir. L'infini s'appelle alors infini en acte, infini négatif, ou infini absolu, par opposition à l'indéfini, car il n'a plus rien d'indéterminé et la négation de toute limite le fait paraître comme souverainement précis.

Dans l'ancienne langue de l'Eglise, l'infini, en ce sens, s'appelle ἄπειρον, ἀόριστον, ἀπερίγραπτον, *incircumscriptum* ou *incircumscriptibile*, ἀχώρητον, *incapabile;* ces dernières expressions figurent au canon 4 du concile de Latran, de 649. Dire qu'une chose est infinie, en acte, c'est supprimer toute espèce de borne, c'est comme si l'on disait que la grandeur atteint réellement la dernière limite imaginable, que c'est une grandeur absolument complète, achevée, qu'il n'y a rien hors d'elle, parce qu'elle embrasse tout ce qu'on peut concevoir; tandis que l'infini en puissance tend simplement à la dernière limite, mais ne l'atteint pas. Sous ce rapport, le premier se nomme infini positif, le dernier infini négatif.

Mais il faut ajouter que l'infini en acte ne peut être mesuré ou égalé par aucun accroissement ou multiplication du fini qu'il est plus grand que la somme ou multiplication continuée sans fin des grandeurs finies. Ainsi, l'indéfini forme la

transition du fini à l'infini, lequel est alors synonyme d'immense ou d'incomparable. De là cette triple définition de l'infini en acte : *Quo nihil majus cogitari potest. — Quod continet omnem magnitudinem quæ cogitari potest. — Quod est incomparabiliter* ou *incommensurabiliter majus omnibus aliis quæ cogitari possunt.*

199. — Le latin *finis*, ainsi que le grec ὅρος, exprime non-seulement la limite d'un objet, mais la fixation ou détermination d'une chose qui en soi est indéterminée. On comprend donc que saint Thomas ait pu parler d'un double infini : *Infinitum ex parte materiæ* et *infinitum ex parte formæ*, qui diffèrent essentiellement l'un de l'autre. L'infini du côté de la matière est quelque chose d'indéterminé, dans le sens d'inachevé et de vide; car la matière, comme telle, ne peut avoir ce nom qu'autant qu'elle est susceptible des formes les plus diverses et qu'elle n'est bornée à aucune. C'est donc quelque chose de souverainement imparfait, tandis que la matière bornée par une forme plus précise et plus achevée représente quelque chose de parfait.

L'infini du côté de la forme, au contraire, est quelque chose d'indéterminé dans le sens d'achevé et de complet; il exprime la plénitude illimitée de l'être et de la force, parce que c'est justement la forme qui donne aux choses leur être et leur force. L'infini n'est donc pas incompatible avec des déterminations positives, mais seulement avec des déterminations restrictives ; il exprime au contraire la plus haute précision et perfection positive d'un être ; tandis que son opposé, le fini, désigne un objet qui ne possède l'être et la force que dans la mesure de sa réceptivité bornée et de l'influence restreinte de sa cause. Cet infini, dans le sens absolu, n'existe que lorsque l'être se présente non plus comme transmis et borné, mais comme subsistant en lui-même. Il est donc évidemment identique à l'infini actuel ; tandis que l'infini du côté de la matière n'est pas même un infini en puissance dans le sens expliqué plus haut (comme grandeur finie la plus considérable qu'on puisse concevoir) ; c'est une simple puissance, ou la négation de toute grandeur [1].

[1] On parle quelquefois d'infiniment grand et d'infiniment petit, et l'on entend par là non-seulement que la grandeur n'a plus de bornes, mais qu'elle

200. — La grandeur actuellement infinie d'un être déterminé peut s'entendre : 1° ou dans le sens absolu, comme infini dans toute espèce de grandeur et dans toute direction de grandeur, et par comparaison à toutes les grandeurs qu'on peut concevoir hors de lui ; ou 2° dans un sens relatif. L'infini relatif peut l'être de trois manières : *a.* dans un genre déterminé, par rapport à une espèce particulière de grandeur (comme la puissance, la sagesse, la bonté) ; *b. secundum quid*, ou dans une certaine direction, notamment par rapport à la grandeur infinie ou au nombre des objets qui sont à la portée d'une faculté ; comme la faculté de connaître et de vouloir ; *c.* comparativement à d'autres grandeurs essentiellement différentes, soit qu'il exclue les limites propres à ces dernières, comme l'esprit vis-à-vis des choses matérielles ; soit que la multiplication et l'accroissement indéfini des êtres d'une espèce inférieure ne puisse atteindre à la perfection spécifique d'un être d'espèce supérieure, qu'il y ait entre les deux un abîme, une distance infranchissable, comme entre les êtres organiques et les êtres inorganiques.

201. — I. Quand on parle de l'infinité de Dieu d'une manière absolue, on entend surtout l'infinité de sa grandeur substantielle, de même qu'en disant qu'une chose est finie, on veut parler surtout de la grandeur de sa substance. Quand il s'agit des choses matérielles, la grandeur se mesure à la fois sur leur richesse et leur valeur intrinsèques, et sur l'étendue de leur masse. Mais en Dieu, qui est un pur esprit, on n'envisage que le contenu, la valeur, la richesse de sa perfection ou de la plénitude de son être. Or cette grandeur là est tout entière et à tous les points de vue une grandeur

disparaît autant que possible. Nous en avons un exemple, en mathématique, dans le point, ou terme extrême de la division ; en métaphysique, dans l'être réduit à sa dernière puissance, comme la matière pure ou « l'infini absolu, » selon Hégel. En ce sens, il n'y a pas évidemment d'infini absolu existant comme être indépendant en face des grandeurs finies ; l'infiniment petit est toujours quelque chose qui se trouve dans les grandeurs finies.

Quoique l'infiniment petit soit l'extrême opposé de l'infiniment grand, ce dernier lui-même ne laisse pas d'être appelé quelquefois infiniment petit, parce qu'il est absolument indivisible et réduit à sa dernière puissance, parce qu'il est à toute grandeur finie ce que le point central d'un cercle est à la circonférence.

substantielle. Dieu étant absolument simple, il n'y a point en lui, comme dans les esprits créés, des perfections accidentelles en dehors de la perfection intérieure. Que si, malgré cela, on distingue de la grandeur substantielle de Dieu certains attributs spéciaux qu'on considère comme des espèces ou des formes spéciales de la grandeur, c'est uniquement pour montrer que par suite de l'infinie grandeur de sa substance, il est aussi infiniment grand dans toute espèce et forme de grandeur, dans la sagesse, la bonté, la puissance, la durée et la présence dans l'espace.

202. — II. L'infinité de Dieu en général, et surtout l'infinité de sa substance ou grandeur substantielle, est de foi, et a été de nouveau définie par le concile du Vatican : *Intellectu et voluntate omnique perfectione infinitus*, de fide cath., Cap. I. Cet attribut, au point de vue catholique, implique les trois points suivants, qui s'expliquent mutuellement et qui ont toujours été compris ainsi : 1° Dieu ne peut être conçu ni plus grand, ni meilleur, ni plus parfait qu'il n'est, et on ne peut imaginer hors de lui aucun être plus grand, meilleur et plus parfait ; 2° il n'y a donc point de limites à ses perfections, car il renferme en lui toutes les perfections imaginables, et la plénitude absolue de son être atteint les dernières limites qu'on peut concevoir pour un être ; il contient à la fois toutes les espèces, toutes les formes et tous les degrés de l'être (infinité extensive et intensive) ; 3° non-seulement la plénitude de son être ne peut être épuisée et mesurée par les objets finis qui sont hors de lui, malgré tous les accroissements, toutes les multiplications de leur être, mais c'est elle qui rend possible hors de lui l'accroissement et la multiplication indéfinie de l'être fini.

203. — Cette infinité absolue de la substance implique encore évidemment : 1° que Dieu est infini non-seulement comparé à telle catégorie d'êtres finis, mais comparé à toutes les catégories imaginables, et qu'il les surpasse toutes infiniment ; 2° qu'il est infini non-seulement dans un certain genre, ou dans quelque attribut particulier, mais dans toute espèce de grandeur qui représente une perfection pure, dans tous les attributs qui expriment ou admettent un genre de grandeur ; 3° qu'il est infini non-seulement *secundum quid*, par rapport à la grandeur ou quantité infinie des objets de

son activité, mais encore dans la perfection de sa nature et de son activité même; non-seulement en ce qui concerne l'étendue possible de sa connaissance et de sa volonté, mais encore en ce qui concerne le contenu réel de ces deux facultés et la portée de sa puissance, autant que cette infinité est nécessaire et convenable à la perfection absolue de son être [1].

DÉVELOPPEMENTS.

204. — L'Ecriture sainte, quand elle traite de la grandeur infinie de Dieu, ne l'envisage pas d'ordinaire et expressément comme infinité de la substance, mais elle donne suffisamment à entendre que cette infinité est au moins comprise sous ce nom, même dans le sens absolu, car il n'est pas possible de restreindre les termes généraux et si expressifs dont elle se sert, tels que : *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis*, Ps. CXLI, 3. Si elle ne parle presque jamais de l'infinité qu'à l'occasion de certains attributs, comme la toute-puissance, l'ubiquité, ce n'est pas là une restriction ; car elle ne relève ces attributs que pour montrer l'infinie grandeur de Dieu sous certains aspects particuliers; ces attributs sont remplis et supportés par la grandeur de l'être, comme lorsqu'il est dit de Dieu qu'il remplit tout par sa présence, ou que sa grandeur est donnée comme le fondement absolu de sa puissance et de sa sagesse : *Magnus Dominus et magna virtus ejus, et sapientiæ ejus non est numerus*, Ps. CXLVI, 5. L'infinité essentielle et universelle de Dieu apparaît dans toute sa clarté dans les passages (voy. ci-dessus n° 159) où les plus grands objets de la création sont dépeints à côté de lui comme insignifiants ou sans valeur.

Enfin, l'Ecriture sainte nous fait connaître en divers endroits la racine et le germe de l'infinité de Dieu, lorsqu'elle nous le montre comme l'être, la vie et la sagesse absolue. Ces paroles, en même temps qu'elles signifient que Dieu est tout (*totus*) vie et tout sagesse, signifient aussi qu'il est la vie, la sagesse pleine et entière ; il épuise tellement

[1] *Voir* plus loin d'autres développements sur ce dernier point, aux divers endroits où il est traité des propriétés de Dieu.

ces idées qu'il réunit en soi toute la perfection contenue dans ces différents termes. Il suit également de tout cela que l'Ecriture, quand elle parle de l'infinité de Dieu, n'emploie pas ce mot dans un sens hyperbolique et pour exprimer quelque chose d'extraordinairement grand, mais dans son acception la plus rigoureuse. Voir la doctrine des Pères dans Aguirre, *theol. s. Cens.*, disp. XXXII, et ci-dessus n° 54.

205. — Théologiquement, l'infinité de la substance et de la perfection en général se démontre : 1° *a posteriori* par l'infinité reconnue de quelques attributs, qui sont réellement identiques à d'autres attributs et à l'essence, et n'ont leur raison adéquate que dans une essence absolument parfaite. Ce dernier point apparaît surtout dans l'infinité de la puissance et de la connaissance de Dieu, lesquelles ne peuvent tirer leur grandeur intensive et extensive que de la richesse infinie de sa nature. 2° *A priori*, la raison intrinsèque de l'infinité de la substance et de toute perfection consiste *a.* en ce que l'être de Dieu n'est point un être emprunté, mais essentiel, qu'il ne lui est point communiqué et mesuré par une cause extérieure, et que Dieu ne trouve pas dans son essence un sujet n'ayant qu'une capacité restreinte pour le recevoir. *Voy.* Thom., *quæst. disp.* de pot., *quæst* I, art. 2.

Il suit encore de là que la simplicité de Dieu, loin d'exclure l'infinité, en est une condition indispensable. Dans un être composé, les parties étant complétées par quelque chose d'autre, sont nécessairement finies ; or nul infini ne peut résulter du fini. *b.* L'infinité des attributs particuliers a son fondement dans l'infinité de la substance, parce que ces attributs lui sont identiques et que leur infinité fait partie essentielle de la plénitude infinie de l'être, requise par la nature de la substance. Les principales raisons sont très-bien développées dans Tolet, *in* I *Parte*, quæst. VII.

DÉVELOPPEMENTS.

Quant à la manière de présenter l'infinité de Dieu sous une forme plus sensible et plus persuasive, *voy.* Lessius, *de perfect. div.* I, cap. V.

206. — 1er *Corollaire.* La notion de l'infinité de Dieu exclut seulement l'existence possible de réalités indépendantes

d'elle et subsistant à côté d'elle. Quant aux réalités qui empruntent de Dieu leur existence, qui sont placées sous sa dépendance et dans la sphère de son infinité, non-seulement elles ne sont pas exclues, mais elles ont leur raison d'être. Ainsi tombe cette assertion absurde que Dieu, semblable à un corps infini, enlève l'espace aux autres objets.

207. — 2e *Corollaire.* Comme les choses extradivines ne sont, et ne sont grandes qu'en Dieu et par Dieu, elles ne peuvent se placer ou s'échelonner à côté de lui sur une même ligne par voie d'addition, en sorte que, tout en admettant que Dieu est un être parfaitement un et le plus grand des êtres, il en résulterait cependant une plus grande aggrégation d'êtres. Ainsi tombe également cette autre absurdité que Dieu et le monde ensemble sont plus que Dieu tout seul. On ne saurait dire non plus, par la même raison, que dans l'incarnation Dieu s'augmente et s'agrandit dans le sens strict, par l'adoption d'un être nouveau et étranger ; car la nature humaine n'est ajoutée à la personne divine que comme étant produite et soutenue par elle.

208. — 3e *Corollaire.* L'infinité essentielle de Dieu n'empêche pas que sa connaissance, sa volonté et ses actes ne puissent *s'étendre* au dehors et se déployer sur des objets qui, à raison de leur contingence, ne tombent pas absolument sous l'action divine ; car ce déploiement au dehors n'implique pas un mouvement ou une expansion réelle au dehors, mais seulement une tendance ou une intention idéale, *terminatio, intentio ;* voy. ci-dessus nos 182 et 195 ; il implique moins encore un accroissement provenant du dehors, puisqu'il ne s'étend qu'à des objets qui dépendent entièrement de Dieu et reçoivent de lui tout ce qu'ils sont.

209. — III. L'infinité absolue de la substance et de toute perfection est tellement propre à Dieu qu'aucune substance infinie ne peut exister hors de lui ni avoir une perfection intrinsèque d'une espèce particulière (comme la sagesse, la bonté) qui soit absolument infinie, qui épuise toute la perfection possible à cette espèce. Sans doute l'infinité de l'être et de la perfection ne consiste pas formellement en ce que son contenu ne lui vienne pas de dehors, et cependant elle est incompatible avec cette communication du

dehors. Il est vrai que la dignité infinie de Dieu peut passer dans une créature en vertu de l'union hypostatique, mais elle ne laisse pas pour cela d'appartenir en propre à Dieu, car cette transmission a lieu, non par la création hors de Dieu d'une infinité nouvelle et analogue, mais en vertu de l'adoption de cette nature créée par une personne divine qui est honorée en elle.

DÉVELOPPEMENTS.

210. — Quant à l'infinité exclusive de la plénitude de l'être divin, elle ne touche pas directement à la question de savoir s'il peut y avoir hors de Dieu un infini mathématique, soit comme étendue infinie d'un corps échappant à toute mesure et à tout accroissement ; soit comme pluralité ou multitude infinie d'objets quelconques échappant à tout calcul et à toute multiplication. L'étendue, en effet, n'est pas une perfection simple, et une pluralité infinie de choses imparfaites ne forme pas une perfection infinie dans un être particulier. Une telle aggrégation ne représenterait pas toute la perfection de Dieu. Cette question est donc plutôt philosophique que théologique ; les théologiens ne la traitent qu'en passant et la résolvent diversement. *Voy.* Thom., I Part., *quæst.* VII, art. III et IV, contre ; pour, Tolet, *in hunc loc.*, I.

211. — De même que les créatures spirituelles, en leur qualité d'images de Dieu, lui ressemblent par la simplicité de leur substance, elles lui ressemblent aussi par l'infinité ; mais cette ressemblance n'est que relative et n'a lieu que dans une certaine direction : elles sont moins bornées que les choses matérielles. Leur faculté de connaître s'étend à tous les êtres, y compris le Dieu infini, et elle peut comprendre dans ses idées générales une pluralité infinie d'individus possibles. Cette infinité de Dieu, les créatures spirituelles y participent d'une manière incomparablement plus haute par la grâce et la gloire, qui les élèvent non-seulement au-dessus des bornes de la nature sensible, mais encore au-dessus de leur propre nature, et les rendent capables de saisir, sinon de comprendre, l'être infini de Dieu.

212. — IV. Quoique l'infinité de la plénitude de l'être et de la perfection intrinsèque constitue principalement la grandeur absolue de Dieu, nous aimons mieux d'ordi-

naire nous représenter cette grandeur en concevant l'infinité de sa *puissance* et de son *extension virtuelle dans l'espace et dans le temps.* Comme ces propriétés-là éclatent davantage au dehors et répondent mieux à l'idée de grandeur que la plénitude de l'être et de la perfection intrinsèque qui leur sert de base, elles sont en quelque sorte la manifestation sensible de la grandeur divine. C'est pour cela que l'Ecriture et l'Eglise y insistent particulièrement quand il s'agit de montrer sous une forme frappante et sensible la grandeur infinie de Dieu.

Quant à l'infinité de la plénitude de l'être, elle figure ordinairement sous les prédicats d'incompréhensible et d'insondable, parce que ces prédicats nous rappellent l'idée de sa richesse inestimable. C'est pour cela que dans le symbole de saint Athanase Dieu apparaît dejà sous les titres de « tout-puissant, immense et éternel, » et le Concile du Vatican nons conduit à l'infinité de sa grandeur intrinsèque à travers les quatre qualités que nous venons de nommer, en appelant Dieu « tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini par l'intelligence et la volonté, et par toute sorte de perfection. »

DÉVELOPPEMENTS.

213. — Si l'on voulait donner de la grandeur de Dieu une image sensible et complète, on pourrait, en rassemblant les éléments divers qui constituent la grandeur des corps, la hauteur comme toute-puissance, la longueur comme éternité, la largeur comme ubiquité, la profondeur comme incompréhensibilité, on pourrait faire consister la grandeur de Dieu dans sa richesse et sa valeur intrinsèques. C'est en ce sens qu'on peut entendre le passage aux *Ephesiens*, III, 18, bien que le texte se prête à des interprétations plus rapprochées.

214. — Ce qui nous frappe le plus vivement, nous qui avons sans cesse présente à l'esprit l'étendue des corps, c'est la grandeur de l'extention virtuelle, qui permet à Dieu d'être partout présent par sa substance, sans se mouvoir lui-même : on pourrait l'appeler pour cette raison le côté extérieur de la grandeur substantielle ; tandis que la grandeur de la plénitude de l'être ou de la richesse de la perfection serait le côté intérieur, ou, comme disent les théologiens,

la « grandeur de l'essence. » C'est à ce côté de la grandeur divine qu'on applique principalement les noms qui, tout en n'exprimant que des nuances diverses de l'idée de l'infini, rappellent cependant plus vivement que l'infinité elle-même, la grandeur et les rapports mathématiques, comme les termes d'immense, incompréhensible, ἀπερίγραπτος, incapable, ἀχώρητος.

§ 75. **L'immutabilité de Dieu.**

Ouvrages à consulter : Magist. I, *Dist.* VIII; Thom., 1 Part., quæst. IX. Sont surtout féconds et complets : Petav., lib. III, cap. I-II; Thomassin., lib. V, cap. VI-X; Gillius, lib. II, tr. VIII; Lessius, *De perf. div.*, lib. III; Rogacci, I, cap. XVII; Frassen, *Disp.* III, art. V; Schwetz, 521; Knoll. cap. III, art. IV.

215.—L'immutabilité exclut la troisième imperfection fondamentale des créatures, la mutabilité. Le changement est le passage d'un état à un autre état; c'est donc, pour la forme, le passage de la puissance à l'acte (devenir), ou de l'acte à la puissance (cesser) par voie de cessation, défection ou destruction; ou enfin le passage d'un acte à un autre acte excluant le premier (mutation ou changement, et dans la langue technique : altération ou variation). Ce sont surtout les changements de la seconde espèce (quand la destruction vient d'une cause extérieure), qui portent le cachet de l'imperfection. Ici, la mutabilité est surtout une aptitude à souffrir dans le sens restreint, quoique nul changement intérieur n'ait lieu sans quelque souffrance, c'est-à-dire sans mouvement. Toutes ces formes peuvent (totalement ou en partie) affecter la substance de la chose, ou sa nature et son activité, ou enfin ses rapports extérieurs. Toutefois les changements qui se rapportent à ces derniers ne sont plus des changements dans la chose même; ils ne se passent pas en elle, mais autour d'elle.

216. — L'immutabilité, au sens absolu de ce mot, exclut tout changement interne, par conséquent toutes les formes de la souffrance, *impatibilitas*, ainsi que le mouvement, *immobilitas ;* et à leur tour l'impassibilité absolue et l'immobilité impliquent l'immutabilité, car rien ne peut changer par soi-même sans une influence étrangère. L'immutabilité

prend différents noms selon la nature du changement qu'on veut exclure, sans qu'il soit nécessaire pour cela d'établir différents attributs de Dieu. Dieu étant immuable ne saurait être changé en une substance nouvelle, soit par une fusion avec d'autres objets, *inconfusibilis*, *inconvertibilis*, comme la matière ; soit par une transsubstantiation complète. Incorruptible, son être n'est pas, comme les corps, sujet à la dissolution ; immortel, sa vie ne peut être anéantie comme celle des animaux ; ferme et invariable, il n'est pas indécis et chancelant dans ses résolutions, comme les esprits créés. Métaphoriquement, l'incorruptibilité se prend en général pour l'incapacité de souffrir ; l'immortalité, pour la plénitude immuable de la vie et pour l'immutabilité en général.

217. — I. Dieu est absolument immuable ; il exclut toute mutabilité intrinsèque et proprement dite, quelque nom qu'elle prenne, mais surtout toute souffrance et toute défectibilité dans sa substance, dans sa manière d'être comme dans le mouvement intime de sa vie, tant contingent que nécessaire. Il est donc l'absolu à tous les égards, toujours constant et égal à lui-même. En ce sens, l'immutabilité de Dieu est de foi ; elle est attestée et appliquée par l'Ecriture et la tradition dans toutes les acceptions et sous les formes les plus diverses. Le concile de Nicée disait déjà dans son explication du Symbole : *Eos, qui dicunt variabilem,* ἀλλοιωτόν, *aut mutabilem,* τρεπτόν, *Filium Dei, anathematizat catholica et apostolica Ecclesia.*

DÉVELOPPEMENTS.

218. — L'Ecriture traite de l'immutabilité de Dieu soit en général, soit à des points de vue particuliers. 1° En général, *a.* quand elle l'envisage dans sa raison d'être la plus profonde, marquée par le nom de Jéhova ou de l'être absolu, pour montrer qu'il est immuable et indestructible : *Ego Dominus, et non mutor*, Malach., III, 6, et pour prouver l'immutabilité qu'elle nomme expressément. *b.* L'Ecriture établit l'immutabilité de Dieu de la manière la plus formelle, α. négativement : *Omne donum perfectum... a Patre luminum, apud quem non est transmutatio,* παραλλαγή, *nec vicissitudinis obumbratio,* τροπῆς ἀποσκίασμα. Dieu apparaît ici comme une lumière

qui ne vacille et ne s'obscurcit jamais. β. Elle l'établit positivement, en montrant que Dieu est constant et toujours égal à à lui-même, en face du changement continuel des êtres créés, *Ps.* CI, 27-28, reproduit dans *Hebr.*, I : *Ipsi cœli et terra peribunt, tu autem permanes, et sicut vestimentum veterascent, et sicut opertorium mutabis eos et mutabuntur : tu autem idem ipse es et anni tui non deficient.*

2° L'Ecriture fait surtout ressortir : *a.* l'incorruptibilité de la substance divine, ἀφθαρσία, en regard des êtres corporels : *Et mutaverunt gloriam incommutabilis,* ἀφθάρτου, *Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis,* Rom., I, 23; — *b.* l'immortalité, ou conservation permanente de la vie, contrairement à ce qui arrive à toute vie hors de Dieu : *Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo, honor et gloria,* I Tim., I, 17, et : *Qui solus habet immortalitatem,* VI, 16. Et par ceque Dieu est la vie même et la source de la vie, *Ps.* XXXV, 10, il s'ensuit qu'il a la vie en soi, qu'il est la vie divine absolue et complète; — *c.* l'immutabilité de la connaissance divine dans tous les sens et sous toutes les formes, surtout pour la connaissance idéale : *Et cum sit una* (sapientia) *omnia potest, et in se permanens omnia innovat,* Sag., VII, 27; pour la connaissance idéale et la connaissance empirique : *Sol illuminans per omnia respexit abyssum et cor hominis investigavit... magnalia sapientiæ suæ decoravit, qui est ante sæculum et usque in sæculum... neque adjectum est.. neque minuitur,* Eccli., XLII, 16 et suiv. Ici, l'immutabilité s'étend expressément à la connaissance des choses contingentes et temporelles; — *d.* l'immutabilité de la volonté divine dans sa direction morale est établie par tous les passages relatifs à la sainteté de Dieu; par rapport à ses libres décrets : α. négativement : *Non est Deus quasi homo ut mentiatur, nec ut filius hominis ut mutetur* (hebr. *ut pœnitentia ducatur*); *dixit ergo, et non faciet? locutus est, et non implebit?* Nomb., XXIII, 19; cf. I *Rois,* XV, 29; β. positivement : *Consilium Domini in æternum manet, cogitationes cordis ejus a generatione in generationem,* Ps. XXXII, 11, et : *Multæ cogitationes in corde viri, voluntas Domini permanebit,* Prov., XIX, 21.

Cette immutabilité n'est pas seulement morale, elle est encore essentielle; car l'invariabilité des conseils dont il est parlé ci-dessus (1. *a*) se déduit de l'être absolu de Dieu. En général, quand l'Ecriture parle de l'immutabilité, elle fait

plutôt ressortir la constance dans la possession de ce qui est en Dieu, par opposition à l'inconstance et à la fragilité des créatures, que l'immobilité, opposée au progrès et au développement des créatures. Cette dernière, toutefois, est sous-entendue dans la première.

219. — Dans la tradition, l'immutabilité de Dieu est très souvent supposée comme article de foi; elle est démontrée et justifiée par les conciles et les Pères : 1° contre les ariens, qui prétendaient distinguer entre le Fils sujet au changement et le Père immuable; 2° contre les gnostiques et les manichéens, à propos de leur doctrine sur l'émanation des créatures de Dieu; 3° contre les stoïciens, qui considéraient Dieu comme accessible à la souffrance, surtout dans ses affections; 4° contre les eutychiens et les patripassiens, qui admettaient une conversion de la nature divine dans la nature humaine, et réciproquement, ou du moins une fusion des deux.

Cette doctrine était en outre une des plus principales questions traitées par les apologistes chrétiens, quand les païens essayaient de montrer l'absurdité de ce dogme en se fondant sur la contingence des créatures. Saint Augustin surtout s'est prononcé en plusieurs endroits pour l'immutabilité de Dieu, prise dans ses différentes acceptions; il y insiste avec prédilection et la formule dans les termes les plus variés et les plus ingénieux, notamment dans la *Cité de Dieu*, lib. XI, cap. X-XI, et lib. XII, cap. XIV. On trouve un excellent choix de passages dans les auteurs cités plus haut, surtout dans Schwetz.

220. — L'immutabilité de Dieu trouve sa démonstration à la fois théologique et rationnelle : 1° dans l'essence de Dieu considéré comme l'être absolu, excluant tout ce qui est passager et sujet au devenir; 2° en particulier, dans les propriétés de l'indépendance et de la suffisance de Dieu, qui excluent toute action extérieure pouvant produire en lui quelque changement, dans la simplicité, qui écarte toute composition et décomposition, conséquence naturelle d'un changement quelconque, dans l'infinité, qui ne comporte ni accroissement, ni diminution, ni substitution d'un contenu qui n'est pas l'infini à la place de celui qui s'y trouve. 3° L'immuta-

bilité, au point de vue formel, résulte de la nécessité de Dieu, selon laquelle il est nécessairement tout ce qu'il est, sans le devenir après coup, mais aussi sans pouvoir le perdre ni être autre chose à sa place.

221. — Ces raisons, il est vrai, la dernière surtout, à les examiner de près, ne paraissent pas s'appliquer, au moins directement, à l'immutabilité de Dieu dans la connaissance et la volonté contingentes, parce qu'elles ne sont pas nécessaires à ce titre, et que leur être ou leur non être n'affecte pas plus la simplicité et l'immutabilité divine que l'image ne change le miroir où elle se reflète, ou les rayons la lumière dont ils émanent. L'indépendance et la suffisance de Dieu se révèlent surtout en ceci que sa perfection ne dépend pas de l'être ou du non être du contingent. En un mot, ces raisons excluent bien un changement réel, physique et métaphysique, mais non un changement intentionnel; pour exclure aussi ce dernier, il faut recourir à l'éternité de Dieu; mais ce serait faire une pétition de principe.

222. — Quoique la direction de la connaissance et de la volonté divine vers un contingent déterminé ne soit pas absolument nécessaire, il n'est pas moins d'une nécessité absolue que la direction au dehors de la connaissance et de la volonté de Dieu soit décisive, car l'indécision serait une imperfection. Mais si la décision est absolument nécessaire, la résolution réelle dans tel ou tel sens n'est pas quelque chose qui commence et qui finit; elle doit subsister sans commencement et sans fin, comme l'être même de Dieu. Ensuite, quoique ces intentions ne constituent pas l'essence de l'être et de la vie de Dieu, elles y sont cependant contenues en fait et doivent participer de la solidité absolue qui donne leur consistance à l'être et à la vie substantiels de Dieu. A ce point de vue, la raison radicale et prochaine de l'immutabilité s'applique également en Dieu à la connaissance et à la volonté contingentes.

DÉVELOPPEMENTS.

223. — En établissant ainsi l'immutabilité des libres conseils de Dieu par la nécessité de Dieu même et de tout son être, on écarte en principe la difficulté que présente la contradiction apparente entre l'immutabilité et la liberté

divine. Il est évident, en effet, qu'il n'est pas de l'essence de la liberté de pouvoir changer de résolution; sa perfection idéale demande au contraire qu'on persévère dans un dessein une fois arrêté. Un changement réel produit en Dieu par une libre résolution ne serait concevable que s'il introduisait en lui un acte réel et vraiment nouveau, et par conséquent un *devenir;* s'il contredisait à la fois la simplicité et l'immutabilité essentielles de Dieu, ce qui n'est pas le cas, ainsi que nous l'avons montré.

La difficulté d'expliquer la liberté divine réside moins dans l'immutabilité de Dieu que dans sa simplicité, son infinité et sa nécessité ; quoique ces propriétés bien comprises, soient les plus aptes à nous la bien expliquer. Les autres difficultés se résolvent d'elles-mêmes dans la thèse suivante.

224. — II. Quoique Dieu, en sa qualité d'Etre premier et souverain, soit immuable en lui-même, il est cependant, comme principe de tout être, le principe de tout ce qui commence, par conséquent aussi de tout changement produit dans la créature par un mouvement positif. Ainsi l'immutabilité de son être intérieur n'exclut pas la mutabilité de son action au dehors et de sa conduite à l'égard de la créature. Seulement, il faut éliminer de cette mutabilité des actes et de la conduite extérieure de Dieu tout ce qui paraîtrait, comme dans les créatures, mêlé à un changement dans son être ou sa manière d'être intrinsèque, par conséquent tout ce qui entraînerait dans ses opérations une résolution nouvelle et un mouvement dans l'exécution, et dans sa conduite en général toute affection, toute détermination venant du dehors. Il faut donc que les changements qu'on peut attribuer à Dieu ne se passent pas en lui-même, ne l'affectent point, mais qu'ils partent de lui et se produisent dans les créatures.

La généralité de cette doctrine est de foi : elle est évidente en philosophie comme en théologie; les théologiens ne diffèrent que sur la manière de s'exprimer et sur l'application du principe. Voici ce qu'il faut admettre en particuiier :

225. — 1° Il est de foi et il est évident que Dieu ne pose pas de toute éternité tous les effets de sa puissance. La création, les actes par lesquels il dirige le gouvernement du

monde tombent dans le temps, et quand l'effet a lieu, l'action de Dieu qui s'y rapporte est aussi nouvelle que l'œuvre qui s'ensuit. Mais la production de l'effet extérieur n'est pas un changement formel dans celui qui opère, et elle n'implique rien de semblable, parce que la résolution d'agir peut précéder l'action et qu'en Dieu elle doit nécessairement la précéder; car en Dieu l'action n'a pas lieu par le mouvement de différentes forces ou instruments, mais seulement par l'application effective de la volonté toute-puissante. — A plus forte raison les nouveaux prédicats qui résultent des opérations de Dieu, tels que créateur, maître, ubiquité, etc., etc , n'impliquent pas en Dieu un changement intrinsèque.

DÉVELOPPEMENTS.

226. — « Nobis fas non est, dit saint Augustin, aliter » Deum affici cum vacat, aliter cum operatur, quia nec affici » dicendus est, tanquam in ejus natura fiat aliquid quod non » ante fuerit. Patitur quippe qui afficitur, et mutabile est » omne quod aliquid patitur. Non itaque in ejus cogitatione » cogitetur ignavia, desidia, inertia, sicut nec in ejus opere » labor, conatus, industria. Novit quiescens agere et agens » quiescere. Potest ad opus novum non novum, sed sempi- » ternum adhibere consilium ; nec pœnitendo, quia prius » cessaverat, cœpit facere quod non fecerat. Sed et si prius » cessavit et posterius operatus est (quod nescio quemad- » modum ab homine possit intelligi), hoc procul dubio quod » dicitur prius et posterius, in rebus prius non existentibus » et posterius existentibus fuit. In illo autem non alteram » præcedentem altera subsequens mutavit aut abstulit » voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili » voluntate res quas condidit, et ut prius non essent egit, » quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent quando esse » cœperunt. » *De civ. Dei*, lib. XII, cap. XVII.

Il dit ailleurs : « Non temporalibus quasi animi sui aut » corporis motibus operatur Deus, sicut operatur homo vel » angelus, sed æternis atque incommutabilibus et stabilibus » rationibus coæterni sibi Verbi sui, et quodam, ut ita » dixerim, flatu pariter coæterni sancti Spiritus sui. » I *in Gen. ad lit.*, 18.

Abélard dépeint avec plus de détail encore cette qualité

de l'action divine : « Quippe cum dicimus eum aliquid facere, » non aliquem in operando motum illi inesse intelligimus, » vel aliquam in labore passionem, sicut nobis accidere » solet, sed ejus sempiternæ voluntatis novum aliquem » significamus effectum. Cum ergo dicimus eum aliquid » facere, dicere est juxta ejus voluntatem aliquid ita contin- » gere ut in ipso nihil novi contingat, sed novum aliquid » sicut in ejus voluntate fixum permanet, fiat. Unde bene » illud philosophicum :

« ... Stabilisque manens dat cuncta moveri.

» Quin etiam cum ab operando quiescere dicitur, consum- » mationem operis ejus, non eum ab aliquo motu cessare » significavimus. Nos autem modo operando, modo cessando, » permutari dicimur, quia in hoc secundum quamdam agita- » tionem membrorum vel passionem mentis aliter quam » prius nosmetipsos habemus et in nobismetipsis variamur. » Eum vero facere aliquid non aliter intelligimus quam eum » quamdam esse causam eorum quæ fiunt, quamvis ea nulla » sua cogitatione faciat ut actio proprie dici queat, cum » videlicet omnis actio in motu consistat. Ipsa quippe ejus » dispositio, quam in mente habuit ab æterno, ejus actio » dicitur, cum ad effectum perducitur. Nec ipsa novi aliquid » accidit, cum per eam novum aliquod opus contingit, nec ex » ipsa variatur Deus, quam in mente semper æqualiter » habet. Ita enim post rei completionem, sicut ante, in » eodem proposito dispositionis consistens, ut ita id velit » completum, sicut ante voluerat complendum. Sicut ergo » sol, cum ex calore ejus aliqua calefieri contingit, nulla » hinc in ipso vel in calore ejus mutatio fit, quamvis res inde » calefacta sit mutata ; ita nec Deus, cum aliqua ejus nova » fuerit disponere, ideo mutari dicendus est, quamvis novi » operis vel mutationis rerum quædam ipse sit causa vel » auctor. » *Introd.*, lib. III, cap. VI.

227. — 2° Il est encore de foi que Dieu, par ses œuvres, entre dans des relations diverses avec les créatures, notamment par la grâce et l'Incarnation, et il est évident qu'il y a là un changement qui part de Dieu et qui d'une certaine manière aboutit à lui, *in ipso terminatur*. Mais ici encore il

n'y a de changement intérieur que dans la créature, qui se trouve rapprochée de Dieu par la grâce, et est élevée par l'Incarnation à l'unité de la personne et de la dignité divine; quant à Dieu, il n'est ni élevé au-dessus de lui-même, ni ravalé de sa hauteur.

DÉVELOPPEMENTS.

228. — Consultez S. Augustin, lib. LXXXIII, *quæst.*, LXXIII, sur l'Incarnation : « Tertium, dit-il, genus est (eorum quæ » habitum faciunt), cum ipsa quæ accidunt mutantur ut » habitum faciant, et quodammodo formantur ab eis quibus » habitum faciunt, sicuti est vestis; nam cum reposita vel » projecta est, non habet eam formam quam sumit cum » induitur membris. Ergo induta accipit formam quam non » habebat exuta, cum ipsa membra et cum exuuntur et cum » induuntur in suo statu maneant... Sic assumptus est (homo) » ut commutaretur in melius, et ab eo formaretur ineffa- » biliter excellentius atque conjunctius quam vestis, cum » ab homine induitur... In græcis exemplaribus σχῆμα » scriptum est, quod nos in latinis « habitu » habemus. Quo » nomine oportet intelligi non mutatum esse Verbum sus- » ceptione hominis, sicuti nec membra veste induta mutan- » tur, quamquam illa susceptio ineffabiliter suscipienti sus- » ceptum copulaverit; sed quantum verba humana rebus » ineffabilibus coaptari possunt, ne mutatus intelligatur » Deus humanæ fragilitatis assumptione, electum est ut » græce σχῆμα et latine diceretur habitus illa susceptio. »

229. — 3° Il est de foi que Dieu, dans son action et son vouloir, a égard aux changements qui sont produits dans la créature par la créature même, et qu'il dirige sa conduite et ses vues en conséquence. Il semble donc que ces changements produits dans la créature doivent passer en Dieu, affecter et modifier sa vie intime. Cependant, ces tempéraments que Dieu observe dans son vouloir et dans ses actes ne sont jamais le véritable et principal motif qui le fait agir; ce motif est toujours en Dieu même. Ses différentes dispositions par rapport à la conduite bonne ou mauvaise des créatures ne sont pas des actes ou des états différents : en lui, l'amour infini du souverain bien est en même temps

amour pour les bons, haine ou colère pour les méchants. De plus, la faveur et la défaveur divine dans laquelle une créature se trouve successivement, a existé en Dieu de toute éternité, relativement au temps précis où la créature devait en ressentir les effets.

DÉVELOPPEMENTS.

230. — Ce qui semble le plus contraire à l'immutabilité de Dieu, c'est, quand on ne l'explique pas bien, le repentir, qui exprime, dans son sens rigoureux, une affection intérieure provenant du dehors, un sentiment douloureux, contraire à la nature et impliquant la rétractation d'une résolution antérieure. C'est pour cela que l'Ecriture dit expressément en certains endroits que Dieu ne se repent point. Que si, dans d'autres passages, elle lui attribue ce sentiment, le mot de repentir, malgré l'énergie de ce terme emprunté à la langue humaine, signifie seulement que les dispositions de Dieu et sa manière d'agir par rapport à la créature se révèlent au dehors et dans un temps donné ; de même qu'il se produit chez les hommes, sous l'empire de certaines circonstances, une révolution dans les vues, les sentiments et les desseins : « Quis est hominum, dit saint Augustin, » cui non occurrat in Deo cuncta præsciente pœnitentiam » esse posse?... Quapropter cum legimus etiam Deum dicen» tem : Pœnitet me, consideremus quod esse soleat in homi» nibus opus pœnitendi. Procul dubio reperitur voluntas » mutandi : sed in homine cum dolore animi est ; repre» hendit enim in se quod temere fecerat. Auferamus ergo » ista quæ de humana infirmitate atque ignorantia veniunt, » et remaneat solum velle ut non ita sit aliquid quemad» modum erat. Sic potest aliquantum intimari menti nostræ » qua regula intelligatur pœnitet Deum. Cum enim pœnitere » dicitur, vult non esse aliquid quod fecerat ut esset ; sed » tamen et cum ita esset, ita esse debebat, et cum ita esse » jam non sinitur, jam non debet ita esse perpetuo quodam » et tranquillo æquitatis judicio quo Deus cuncta mutabilia » immutabili voluntate disponit. » Ad Simpl., *Quæst.* II, n. 2.

231. — Quand il est dit de la Sagesse éternelle, par conséquent de Dieu : *Omnibus mobilibus mobilior est sapientia.*

Sag., VII, 24, ces paroles doivent évidemment s'entendre non d'une mobilité passive ou d'un changement en Dieu lui-même, mais seulement d'une mobilité active, indiquant que sa vie intime est tout action, et le contraire de l'inactivité; que son opération au dehors est le rayonnement inépuisable, infini de sa puissance, en même temps que le principe qui pénètre et gouverne tout ce qu'il y a de mouvement dans la créature : « Sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, » secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad » ultima rerum; nihil enim esse potest quod non procedit a » divina sapientia per quamdam imitationem, sicut a primo » principio effectivo et formali, prout etiam artificiata pro- » cedunt a sapientia artificis. Sic igitur, in quantum simi- » litudo divinæ sapientiæ gradatim procedit a supremis » quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad » infima rerum, quæ minus participant, dicitur esse quidam » processus et motus divinæ sapientiæ in res, sicut si dica- « mus solem procedere usque ad terram, in quantum radius » luminis ejus usque ad terram pertingit. » Thom., 1 *Part.*, quæst. IX, art. I, ad. 2.

232. — III. L'immutabilité absolue est une propriété de Dieu exclusive et incommunicable, car toute créature peut être changée dans sa substance ou dans ses dispositions intérieures, soit par elle-même, soit par d'autres créatures ou par Dieu lui-même, et elle est naturellement susceptible de changement par voie de décroissance (par la corruption, la mort, le péché). De là vient que dans l'Ecriture et dans la langue de l'Eglise Dieu apparaît comme le seul immortel, le seul saint, etc. Mais Dieu a le pouvoir, par sa grâce, non-seulement d'empêcher en fait dans la créature tout changement par voie de déchéance, mais aussi de le rendre intrinsèquement impossible; quand cela arrive, la créature participe sous ce rapport à l'immutabilité qui distingue la nature divine. Cependant l'immutabilité ainsi transmise n'est jamais absolue, car elle n'exclut pas le progrès et la diversité des opérations intérieures. Les créatures spirituelles, en leur qualité d'images de Dieu, possèdent déjà par nature une certaine immutabilité, savoir l'incorruptibilité de leur substance et l'immortalité de leur vie, en entendant par

cette dernière la vie toute seule, abstraction faite de sa perfection positive.

Autres propriétés de Dieu. — Supériorité de Dieu sur le monde et sur les choses du monde, résultant de sa perfection. — Dieu est au-dessus du monde, de l'espace et du temps.

233. — La simplicité, l'infinité et l'immutabilité intrinsèques de l'être divin exigent de toute nécessité que Dieu soit essentiellement distinct de tout être composé, fini et variable, comme sont toutes les choses de ce monde, et qu'il en diffère absolument par sa hauteur et son excellence. Cette excellence ressortira mieux encore si l'on considère que Dieu échappe à toutes les imperfections que les êtres de la création accusent plus ou moins comme membres imparfaits et subordonnés de l'ensemble de l'univers. Ces imperfections consistent surtout 1° en ce que les êtres créés, sont, par leur substance, enlacés et assujettis à un tout substantiel; 2° en ce qu'ils sont enfermés dans les limites du temps et sous la dépendance de l'espace ; 3° en ce qu'ils sont bornés par le temps et soumis à son influence dans la succession de leur existence, de leurs actions et de leurs manières d'être.

A ces lacunes correspondent en Dieu les perfections suivantes : 1° Dieu est distinct du monde et au-dessus du monde, *inconfusus* et *supersubstantialis ;* 2° il est au dessus de l'espace et du lieu, *immensus* ou *incircumscriptibilis ;* 3° il est au-dessus du temps, *æternus.*

Ces trois attributs révèlent en même temps un côté positif spécial de la perfection divine. Dieu, par cela même qu'il est au-dessus du monde, le pénètre, le remplit et le domine, soit en ce qui concerne la substance des choses, soit par rapport au temps et à l'espace ; il est présent d'une façon éminente, positive et active, à tous les êtres, à tous les espaces comme à tous les temps.

Ce côté positif de la perfection divine et de sa souveraineté se rattache non-seulement au caractère absolu de l'être divin en soi, à *l'esse increatum,* mais aussi et directement à sa causalité, par conséquent à la puissance de Dieu.

On ne peut le traiter complétement qu'en le reliant à la toute puissance, quand on s'occupe des attributs positifs et relatifs de Dieu, bien qu'on ne puisse le négliger tout-à-fait en parlant de l'immensité.

Que chacun des trois attributs mentionnés ci-dessus corresponde à l'une des trois conditions intrinsèques de la perfection divine, de même que chacun suppose et renferme ces trois conditions, cela est évident, ainsi que nous allons le démontrer.

§ 76. Dieu est au-dessus du monde et ne peut être confondu avec lui. — Indépendance souveraine de Dieu, *inconfusus* **et** *supersubstantialis*. **— Contre-pied du panthéisme.**

234. — Cet attribut, que le concile de Calcédoine désigne par le terme d'ἀσύγχυτος, et que le concile du Vatican, *voy.* ci-dessus 98, a développé contre le panthéisme, est le complément et comme la contre-partie de la simplicité de Dieu. Tandis que la simplicité nous montre seulement que Dieu est et possède d'une manière absolument simple ce qu'il est par nature et ce qui appartient à sa perfection intrinsèque, l'attribut qui nous occupe élimine de Dieu toute composition avec une autre substance, forme ou matière substantielle, par laquelle il serait fondu avec celle-ci en une seule nature; de sorte qu'il ne peut pas même entrer en coordination extérieure avec d'autres choses et devenir membre d'un tout. Cet attribut exclut d'abord tout composé, toute dépendance qui ravalerait Dieu même au rang des purs esprits créés, comme font les panthéistes. De plus, il affirme en Dieu une indépendance si haute qu'elle n'appartient pas même aux purs esprits. Car supposé que ces derniers ne soient pas naturellement unis à un corps pour former une seule nature, ils peuvent l'être d'une manière surnaturelle, et en tout cas ils sont coordonnés en une seule catégorie avec d'autres êtres placés hors d'eux et reliés en un seul tout.

On le voit, cet attribut, pris dans toute sa portée, ne tend pas seulement à écarter le panthéisme, mais à établir la doctrine contraire, en montrant que la substance divine

dépasse éminemment, par son caractère substantiel ou son indépendance, toutes les autres substances, *supersubstantialis ;* et c'est ce que le concile du Vatican a voulu indiquer par ces termes : *Super omnia quæ sunt vel concipi possunt ineffabiliter excelsus.* Nous allons continuer, dans les articles suivants, de développer et de démontrer cette doctrine.

235. — I. S'il est impossible d'admettre en Dieu un composé quelconque, il l'est également que Dieu, par une nécessité essentielle, forme avec une autre substance une seule et même essence ou nature ; car cette substance ferait partie de l'essence divine, et celle-ci ne serait plus absolument simple. A plus forte raison Dieu ne peut-il, dans aucun cas, devenir substantiellement identique à d'autres substances essentiellement différentes les unes des autres, de manière que sa nature constitue toute leur nature ; c'en serait fait évidemment de la différence substantielle qui sépare ces substances les unes des autres, ou de l'unité substantielle de la substance divine. Dieu, au contraire, grâce à sa simplicité, à son infinité et à son immutabilité absolue comme être subsistant par soi-même, est si étranger à toute liaison avec d'autres objets, il en est tellement distinct et indépendant, que rien de semblable n'existe entre les substances créées.

236. — II. Dieu ne saurait non plus, par ses propres efforts, ou de quelque manière que ce soit, s'unir en une seule nature avec une autre substance ou constituer une de ses parties, surtout si l'on entendait par là que sa substance peut devenir une partie essentielle de la substance de tous les êtres ou d'une classe d'êtres, par exemple des esprits finis, qu'elle entrerait dans leur essence et en ferait partie. Cette opinion serait surtout absurde si l'on admettait que la substance de Dieu peut passer dans des êtres étrangers pour en former la matière ; car cette substance est, par sa simplicité éminente, la réalité la plus précise, la plus entière et la plus sublime ; elle est le contre-pied direct de l'indéterminé, du vide et du morcellement de la matière.

Il ne serait pas moins absurde de concevoir Dieu comme la racine d'une plante qui, à titre de matière ou de force excitante, constituerait l'essence de toutes choses, le germe sur lequel tous les êtres se développeraient. Mais

e comble de l'absurdité serait de concevoir la substance livine comme la forme substantielle de tous les autres êtres, u comme une âme informant une matière qui lui préexiste u qu'elle a créée, pour ne constituer qu'un seul corps dont es êtres particuliers seraient les membres ; car elle perdrait lle-même sa subsistance absolue et indépendante, et elle nlèverait aux êtres du monde leur manière d'être naturelle t leur différence substantielle. Et il en serait ainsi, quand nême la substance divine, à la façon de l'âme dans le corps umain, ne disparaîtrait pas complètement dans la formation t l'animation des autres choses, quand elle conserverait sa ie et son existence propres. Dans toutes ces hypothèses, u'on la conçoive comme matière ou comme forme substanielle des choses, l'infinité et l'immutabilité de Dieu disparaît vec sa simplicité.

237. — III. Non-seulement Dieu ne peut pas être ou levenir partie essentielle d'une autre substance, mais la implicité de sa substance ne permet pas qu'il s'unisse, nême surnaturellement, à une substance étrangère, pour ormer avec elle une seule nature, ou qu'il contracte une lliance où sa substance paraîtrait comme la partie substanielle d'un tout. Car l'unité de nature implique un certain nélange, une pénétration, une modification mutuelle des orces et des énergies des substances unies, et qui dit ubstance partielle dit subordination et dépendance à égard d'une autre, ou à l'égard du tout qui résulte de l'un t de l'autre : deux choses également contradictoires à la implicité, à l'infinité et à l'immutabilité de Dieu.

Aussi l'Eglise enseigne expressément, en ce qui concerne être divino-humain de Jésus-Christ, qu'il n'y a pas unité de ature, que la substance divine garde son indépendance is-à-vis de la substance humaine, ou plutôt qu'elle s'approrie la nature humaine et se l'assujettit. L'union purement ypostatique de Dieu avec une substance créée, et, qui lus est, l'union par une appropriation active et un assujetissement de cette substance, est au contraire très-compaible avec l'indépendance absolue de Dieu. Elle ne peut même e concevoir que sur ce fondement, tandis qu'elle est inconevable pour une substance créée vis-à-vis d'une autre ubstance. C'est précisément par cette union substantielle,

la seule qui soit possible, que la substance de Dieu révèle cette indépendanée unique et éminente qui la distingue de toutes les autres substances et la fait paraître comme *suprasubstantielle.* Cette indépendance paraîtra mieux encore si l'on songe que toute substance créée, en tant qu'elle n'est pas elle-même une nature composée, peut, soit naturellement soit surnaturellement, se fondre avec une autre en une seule nature, ou du moins perdre son indépendance hypostatique.

238. — IV. De même que Dieu, en suite de son absolue simplicité, ne peut ni s'identifier ni se confondre avec la substance du monde, de même il ne peut pas être compris ou coordonné avec eux en un tout collectif dont il ferait partie, qu'il s'agisse 1° d'un tout universel, ou 2° d'un tout intégral. En d'autres termes, 1° il ne peut pas être rangé avec d'autres substances dans un même genre, une même espèce ou une même catégorie; car l'idée de substance, — à laquelle ne correspond en Dieu aucun accident, — ne lui est pas applicable dans le même sens qu'à nous, mais dans un sens tout-à-fait unique et éminent, et l'être lui appartient non-seulement dans une mesure inégale, mais d'une manière tout-à-fait contraire à celle des créatures, *voy.* ci-dessus n. 111 et 118. 2° Dieu ne peut pas servir à un but commun ou poursuivre une fin qui lui soit commune avec les créatures; il ne peut être pour elles ce qu'elles sont pour lui, ce qu'est la tête au corps ou le souverain à l'Etat; il est absolument indépendant, tandis que tous les autres êtres dépendent absolument de lui. En général, nulle autre société ne se peut concevoir entre Dieu et les créatures que celle qui laisse subsister ou plutôt qui suppose et implique la dépendance absolue des créatures à l'égard de Dieu et l'indépendance absolue de Dieu à l'égard du monde, et qui exclut toute espèce de confusion, de fusion ou de mélange.

Il y a donc aussi sous ce rapport une distance infinie entre Dieu et les autres êtres, distance infiniment plus grande que celle qui peut exister entre ces derniers, et Dieu apparaît ici encore, d'une façon unique, au-dessus de toute substance, *supersubstantialis.*

239. — V. Quoique la simplicité absolue de Dieu assure à sa substance une supériorité si éminente sur tous les autres

êtres, c'est elle qui à un autre point de vue lui permet de pénétrer les créatures, de leur être présent par sa substance et sa puissance d'une façon incomparablement plus intime que cela n'est possible d'une créature à l'autre; c'est elle qui lui permet de nouer avec d'autres substances certaines relations souverainement étroites et qui ne sont pas possibles entre créatures.

Cette présence intime, à laquelle l'Apôtre faisait allusion quand il disait de Dieu : *Qui est super omnia, et per omnia et in omnibus nobis*, Eph., IV, 6, est déjà une conséquence directe de la création et de la conservation de la substance de tous les êtres, aussi s'étend-elle à tous; seulement elle devient plus entière et plus vivante par la plénitude de l'influence que Dieu exerce sur la créature. Or, ces relations supposent nécessairement que la créature est associée à la vie surnaturelle de Dieu; de là vient qu'elles n'existent que pour certains êtres particuliers. Parmi ces relations, il faut compter l'union purement hypostatique par laquelle le Fils de Dieu s'approprie l'humanité, et l'union intellectuelle, *unio illapsus*, en vertu de laquelle, selon la doctrine commune des théologiens, la substance divine pénètre dans l'esprit des bienheureux, remplit et féconde leur faculté de connaître, afin qu'ils puissent la contempler directement et en faire la nourriture substantielle de la vie sans fin qui leur est réservée.

Voir de plus amples détails sur la présence substantielle de Dieu dans tous les êtres, ci-dessous § 88 ; sur l'union hypostatique, livre V, et sur l'union intellectuelle, ci-dessous § 79.

§ 77. Immensité, incommensurabilité et ubiquité de Dieu.

Ouvrages à consulter : S. Aug., en divers endroits, surtout *Ep.* CLXXXVII (*al.* LVII) *ad Dardanum*, ou *lib. de præsentia Dei*; Ansel., *Monol.*, cap. XX-XXIII; *Mag.*, I, *dist.* XXXVII, sur cet endroit : Bonav. et Estius; Alex. Hal., *quæst.* VIII et IX; Thom., I *Part.*, quæst. VII; *Cont. Gent.*, lib. III, cap. LXVIII; Suarez, *Metaph.*, disp. XXX; Gillius, *de Deo*, tr. IX (le plus complet);

Petav., lib. III, cap. VIII et seq.; Thomassin., lib. V, cap. I et seq.; Berlage, § 28-29; avec développements oratoires, Lessius, lib. II, et Rogacci, cap. XIX.

240. — La localité, ou l'aptitude à pouvoir être contenu dans l'espace est proprement un attribut des êtres matériels ou des corps. Elle marque d'abord 1° leur extension formelle ou l'étendue de leur grandeur, *extensio* ou *quantitas dimensiva;* d'où il suit que leurs parties sont juxtaposées, *positio partium extra partes,* et que leur substance ne peut être ramassée en un seul point. D'après cela, 2° quand les corps sont en contact avec d'autres, ils ne peuvent les toucher avec toute leur substance sur chaque point du contact; 3° ils ne peuvent pas davantage se pénétrer complétement avec d'autres corps dans un même espace : ils excluent ceux-ci de l'espace qu'ils occupent, de même que ceux-ci les excluent du leur.

Cette propriété locale des corps n'étant qu'une suite de leur matérialité, les esprits créés y échappent essentiellement; « comme ils n'ont point de parties hors des parties, » ils ne coexistent pas aux corps par leurs parties, ils ne les excluent pas de l'espace et n'en sont pas exclus.

Il faut donc dire non-seulement que les esprits créés ne sont pas compris dans l'espace, mais qu'ils sont au-dessus de l'espace; d'une part, à cause de la haute perfection des substances spirituelles, et d'autre part, parce que l'aptitude à coexister dans le même espace que les choses matérielles, non-seulement n'exclut pas, mais entraîne un mode supérieur de coexistence et de présence. Cette coexistence consiste en ce que les êtres spirituels se trouvent avec toute leur substance dans toutes les parties d'un espace, et, dans ce sens, le remplissent probablement tout entier, ou du moins existent déjà dans l'espace occupé par un corps, et peuvent par conséquent pénétrer les corps.

Cette qualité d'être au-dessus de l'espace constitue en même temps l'aptitude à y être compris d'une façon éminente; elle suppose dans la substance spirituelle une grandeur extérieure équivalente à l'étendue de l'espace occupé par les corps. Elle implique donc une certaine extension virtuelle qui distingue à la fois les esprits de l'inétendue du point et de l'étendue formelle des corps; elle participe de

l'indivisibilité du point et de la capacité qu'ont les corps de pouvoir toucher en même temps différentes parties de l'espace.

Pour les esprits créés, cette qualité d'être au-dessus de l'espace est imparfaite et bornée; ils ne sont pas naturellement capables de coexister à n'importe quel espace donné, et on peut concevoir qu'ils se meuvent d'une partie de l'espace à une autre partie. C'est pour cela aussi que leur aptitude d'être au-dessus de l'espace n'est point absolue; ils ont toujours cela de commum avec les corps, qu'ils ne sont présents que dans une portion restreinie de l'espace et ne peuvent atteindre aux autres parties qu'en se mouvant. Cette aptitude sans borne n'appartient qu'à l'Etre dont l'extension virtuelle est infinie en acte, tellement grande par conséquent, qu'elle est adéquate à n'importe quelle étendue physique et ne peut jamais être complétement mesurée dans sa portée par aucune extension corporelle, si grande qu'on la conçoive.

Ainsi l'aptitude absolue d'être au-dessus de l'espace coïncide avec l'incommensurabilité de l'étendue virtuelle ou de la grandeur extérieure d'un être, d'autant plus qu'on ne peut concevoir l'étendue formelle d'aucun être comme actuellement infinie. Le terme latin « d'immensité » exclut lui-même non-seulement l'infinité, mais encore l'existence de l'étendue formelle.

241. — La localité des êtres a beaucoup d'analogie avec ce que nous appelons l'aptitude à être contenu dans l'espace; ces deux idées cependant ne sont pas synonymes. La localité d'un être exprime proprement la propriété d'être contenu dans un endroit, renfermé dans un espace déterminé et circonscrit. Cela a lieu réellement et complétement pour les objets matériels. Ils sont localisés dans un triple sens, 1° parce que leur manière d'être et leur action dépendent plus ou moins de l'existence des objets qui les entourent, *in loco tanquam conservante et influente;* 2° parce que leur propre extension est, par ses limites, parallèle à la limite de l'étendue qui les entoure et qui les circonscrit en quelque sorte, *in loco tanquam circumscribente* ou *circumscriptive*, dans un sens restreint; 3° parce qu'ils ne peuvent, dans un temps donné, exister que dans les bornes de ce lieu précis et qu'ils

y sont enchaînés, *in loco tanquam definiente*, ou *definitive*, ou *circumscriptive*, dans un sens plus large.

La localité, *esse locatum*, ou *localiter esse in loco*, implique, dans ces trois sens, une grande imperfection dans la matérialité des êtres qui y sont soumis; aussi disparait-elle en grande partie chez les esprits créés, puisque leur être ne dépend pas d'un lieu physique, et que n'ayant pas d'étendue formelle, ils ne peuvent être formellement circonscrits. On peut dire cependant, en un sens plus large, qu'ils sont bornés dans un lieu précis, *definitive* et *circumscriptive*, car s'ils ne sont pas essentiellement dans un lieu corporel, quand ils y sont de fait, ils se trouvent restreints dans un cercle déterminé et enveloppés par l'entourage qui est indépendant d'eux.

Ainsi, en tant que le mot localité signifie être contenu dans un lieu, les esprits n'y sont pas à la manière des corps, mais ils n'y échappent pas absolument. Il faut donc dire, en employant le terme technique, qu'ils sont « capables, » χωρητοί, d'y être contenus, puisque le *contineri in loco*, au sens de *capere*, χωρεῖν, « enfermer, » leur est encore applicable. Or, comme l'*illocalité* relative des esprits a sa raison d'être dans leur perfection, et que cette perfection emporte la capacité d'être présent dans les lieux et de les remplir, *esse in loco per præsentiam* et *repletive*, d'une manière plus élevée, par l'extension virtuelle, l'illocalité implique qu'ils sont en quelque façon au-dessus de l'espace, mais seulement d'une manière imparfaite, par la même raison que leur illocalité n'est aussi qu'imparfaite.

Il n'y a d'absolument illocal et au-dessus de tout lieu que l'Etre qui ne dépend en aucune façon d'un lieu existant hors de lui, qui ne peut être renfermé ou limité par aucun lieu extérieur, si grand qu'on se le figure, par conséquent qui ne peut être circonscrit, *incircumscriptibile*, *incapabile* ou ἀχώρητον. Chez un tel être, l'aptitude d'échapper aux lieux est tellement grande, qu'il existe au delà de tout lieu donné et imaginable, et, par l'ampleur de son extension virtuelle, enferme et enveloppe tous les lieux. Mais cet Etre-là est aussi par cela même nécessairement en tout lieu, c'est-à-dire qu'il n'y a point et ne peut y avoir de lieu qui ne soit compris dans son extension virtuelle et qu'il ne remplisse de manière à

ne manquer à aucune de ses parties et à n'être pas présent dans toutes.

Comme propriété d'un être, comme aptitude de remplir et d'envelopper tous les lieux sans se mouvoir soi-même, ou plutôt comme raison pour laquelle il ne peut y avoir de lieu où cet être ne se rencontre, la présence en tout lieu coïncide avec l'immensité et l'infinité de la grandeur virtuelle de cet être; elle peut donc subsister sans qu'il y ait réellement des lieux qu'il faille remplir et envelopper. Mais comme rapport effectif aux lieux, elle implique leur existence.

242. — I. La vérité dogmatique de l'immensité de Dieu, *immensus*, symb. Athan., son inaptitude à être renfermé dans des limites, *incircumscriptibilis* ou *incapabilis*, conc. Rom., 649, suppose 1° que Dieu, comme esprit pur et absolument indépendant, n'est soumis à aucun lieu et à aucun espace, c'est-à-dire qu'il n'a pas d'extension formelle et ne dépend d'aucun lieu physique placé hors de lui; à plus forte raison ne peut-il y être circonscrit. Cette doctrine affirme 2° que Dieu est au-dessus de l'espace et de tout lieu, c'est-à-dire que son extension virtuelle lui permet *a.* de dominer sur toute étendue réelle ou imaginable des corps, en sorte que cette étendue ne saurait le mesurer; *b.* de dominer sur tous les lieux réels ou imaginables, au point de n'être enfermé et de ne pouvoir être conçu comme enfermé dans aucun, tandis qu'il contient lui-même tous les lieux; *c.* d'où il suit qu'on peut, au-dessus de tout lieu réel ou imaginable, en concevoir un plus grand qui serait lui-même surpassé et enveloppé par Dieu.

3° Il suit encore de cette vérité dogmatique que Dieu est partout d'une façon éminente, qu'on ne peut le concevoir éloigné d'aucun lieu réel, ni d'aucune de ses parties; qu'il serait également présent dans tous les lieux imaginables dès qu'ils existeraient. On n'est pas d'accord — il est vrai qu'il ne s'agit guère que d'une question nominale, — sur le point de savoir si l'on peut ou s'il faut dire que la présence de Dieu en tous lieux signifie que Dieu s'étend non-seulement d'une manière habituelle, mais d'une manière actuelle, par de là l'univers réel, au moyen d'espaces imaginaires et infinis.

243. — Quoi qu'il en soit, il est certain que l'ubiquité, ou présence en tout lieu, dépasse formellement et directement l'incommensurabilité de l'extension virtuelle de Dieu. Elle n'exprime pas un rapport purement local en vertu duquel Dieu serait présent dans tous les espaces et dans tous les lieux, en ce sens qu'il n'en serait pas absent, qu'il les remplirait et ne ferait défaut dans aucune partie, qu'il les dominerait de manière à pouvoir coexister à d'autres lieux et à d'autres espaces. Elle implique en même temps un rapport dynamique, un rapport de causalité et de présence active, qui renferme le rapport local soit comme condition, soit comme conséquence. Ici le rapport local n'entre en considération qu'autant que Dieu, en vertu du rapport dynamique, non-seulement est indépendant des espaces et des lieux, mais que ceux-ci dépendent essentiellement de lui et se rattachent à lui, que Dieu non-seulement est assez grand pour remplir tous les lieux et tous les espaces, mais que les espaces et les lieux ne sont concevables et possibles que par Lui et en vertu de sa présence.

Quant aux autres points qui résultent du caractère causal de l'ubiquité de Dieu, surtout sa présence éminente dans les choses mêmes, comprises ou non comprises dans l'espace, et quant à la manière propre dont il remplit les espaces, nous en parlerons quand nous traiterons *ex professo* de l'ubiquité.

DÉVELOPPEMENTS.

244. — L'Ecriture sainte dépeint ordinairement l'immensité divine sous sa forme concrète, comme ubiquité effective dans le monde, pour la distinguer de la présence partielle et restreinte des créatures, confinées dans un coin de l'univers. Elle montre 1° que Dieu est présent non-seulement dans une partie du monde, comme la terre ou le ciel, mais dans toutes les parties, même les plus distantes les unes des autres : Ainsi Moïse disait : *Scito ergo hodie et cogitato in corde tuo quod Dominus ipse sit Deus in cœlo sursum et in terra deorsum, et non sit alius*, Nombr. XXXIX, et il est dit au Psaume CXXXVIII, 7 et suiv. : *Quo ibo a Spiritu tuo et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in cœlum, tu illic es; si descendero in infernum ades. Si sumpsero pennas meas diluculo et habita-*

o in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me et ebit me dextera tua. — Et dans Jérémie, XXIII, 24 : *Si occul-itur vir in absconditis, et ego non videbo eum? dicit Dominus. mquid non cœlum et terram ego impleo? dicit Dominus.*
l ne faut voir qu'une description pompeuse de cette gran-ır de Dieu (et non une altération grossière de sa sim-cité) dans le passage de l'Ecriture où la terre est appelée scabeau des pieds, et le ciel le trône de Dieu : *Cælum sedes ı, terra autem scabellum pedum meorum*, Is. XLXVI. — 2° Du te l'Ecriture dit expressément que la grandeur de Dieu ıasse le monde à tous les points de vue : *Excelsior cælo profundior inferno... longior terra mensura ejus et latior ri, Job.*, XI, 8-9, et : *Si cælum et cæli cælorum te capere non sunt, quanto magis domus hæc*, III *Rois*, VIII, 27. Cette pensée, tachée à toutes les autres, que le monde entier est sou-u par la puissance de Dieu, est représentée par Isaïe, IV, dans une image grandiose, où l'univers apparaît comme té par la main de Dieu et enfermé en elle : *Quis mensus est illo aquas et cælos palmo ponderavit? Quis appendit tribus tis molem terræ et libravit in pondere montes et colles in sta-?* Ce même passage exprime aussi virtuellement l'incom-ısurabilité absolue de l'extension virtuelle de Dieu, car apport qui existe entre Dieu et le monde actuel existerait re Dieu et toute espèce de monde imaginable.
es deux points : que Dieu remplit le monde et l'enve-ɔe de toutes parts, sont également indiqués dans le pas-e suivant de la Sagesse, I, 4 : *Spiritus Domini replevit m terrarum, et hoc quod continet*, τὸ συνέχον, *omnia scientiam t vocis (hoc*, d'après le grec, se rapporte à *Spiritus*, πνεῦμα). s disons : indiqués; car à parler rigoureusement, *conti-* marque ici la cause qui relie tous les êtres entre eux; t une relation analogue à celle de l'âme et du corps. sieurs cependant voient là une allusion aux rapports de avec les êtres vivants. L'allusion est plus manifeste s ce texte de saint Paul : *Non longe est ab unoquoque nos-n; in ipso enim vivimus, movemur et sumus*, Act., XVII, 28, ique, ici encore, il s'agisse proprement d'un rapport de salité.

45. — Les Pères parlent fort souvent de cet attribut de ı. Ils insistent principalement sur ceci : 1° Que Dieu n'a

besoin d'aucun lieu extérieur, qu'il réside en lui-même e
qu'il est son propre lieu : *Ante omnia Deus erat solus*, dit Ter
tullien, *ipse sibi et mundus et locus et omnia*, contr. Prax.; e
saint Bernard : *Alias vero, ubi erat, antequam mundus fieret, il est*, De consid., lib. V, cap. VI. De là cette maxime :

> Dic ubi tunc esset cum præter eum nihil esset;
> Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse;

2° Que Dieu n'est pas présent en tous lieux par une exter
sion formelle : « In eo ipso, dit saint Augustin, *Ep.* CXLXXXVI
» cap. V, quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resis
» tendum est cogitationi et mens a corporis sensibus av
» canda, ne quasi spatiosa multitudine opinemur Deum p
» cuncta diffundi, sicut humus aut humor, aut aer, aut lı
» ista diffunditur; omnis enim hujusmodi magnitudo min
» est in sui parte quam in toto... Sed sic est Deus per cunc
» diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia cre
» turæ mundi, sine labore regens et sine onere contine
» mundum. Non tamen per spatia locorum quasi mole di
» fusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius et in al
» dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in so
» cœlo totus, et in sola terra totus, et in cœlo et in ter
» totus, et nullo contentus loco, sed in semetipso ubiq
» totus. »

3° Les Pères caractérisent l'infinité de l'extension v
tuelle, en disant que sans Dieu il ne peut y avoir de lieu
d'espace nulle part, ou que rien ne peut être éloigné de Di
par la distance du lieu, *localiter* : « A Deo nostro nihil pot
» localiter separari, quia idem Deus summus, verus et bon
» sicut omnia fecit, sic et omnia continet et replet immens
» Non est autem corporalis, neque localis, et ideo nec ip
» corporalia a Deo possunt localiter separari, quia in lo
» est omne corpus, et sine Deo nullus est locus. Deus enim
» nullo continetur loco, ut ipse contineat omnem locum, i
» quo est moles nulla, et cujus est virtus immensa. » Ful
contr. sem. Fastidiosi.

4° Les Pères montrent surtout comment la grandeur v
tuelle de Dieu, qui remplit et pénètre tout, surpasse et
embrasse toutes choses :

Sed nunquam non esse Dei est, quia totus ubique
Et penetrat mundi membra omnia liber et ambit.

Prosp., lib. *de Provid.*

Sont principalement classiques les passages suivants de int Grégoire-le-Grand et de saint Hilaire. Rapprochant les ux textes d'Isaïe, LX, 1 et XL, 12, ils esquissent, dans ux sens opposés, le tableau de l'incommensurabilité de eu, en montrant par la comparaison de l'immensité avec biquité, que Dieu est la cause et le maître de toutes oses, et qu'il remplit tout de sa présence.

Saint Grégoire-le-Grand, *Moral. in Job*, lib. II, c. VIII, écri- it sur ces paroles de l'Ecriture : *Egressus est Satanas a facie mini :* « Quo exitur ab eo qui ubique est? Hinc namque est quod Dominus dicit : Cœlum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum ; hinc rursus de eo scriptum est : Cœlum metitur palma et omnem terram pugillo concludit. Sedi quippe, cui præsidet, interior et exterior manet. Cœlum palma metiens et terram pugillo concludens ostenditur quod ipse sit circumquaque cunctis rebus quas creavit exterior ; id enim, quod interius concluditur a concludente exterius continetur. Per sedem ergo cui præsidet intelligitur esse interius supraque ; per pugillum quo continet exterius subterque signatur. Quia enim ipse manet intra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia. Et superior ut per potentiam (savoir *per potentiam agendi*, et non *producendi* ou *conservandi)* et inferior per sustentationem, exterior per magnitudinem, interior per subtilitatem ; sursum regens, deorsum continens, extra circumdans, interius penetrans. Nec alia ex parte superior, alia inferior, aut alia ex parte exterior, atque alia manet interior, sed unus idemque totus ubique præsidendo sustinens, sustinendo præsidens, circumdando penetrans, penetrando circumdans ; unde superius præsidens, inde inferius sustinens, et unde exterius ambiens, inde exterius replens, sine inquietudine superius regens, sine labore inferius sustinens, interius sine extenuatione penetrans, exterius sine extensione circumdans. Est itaque inferior et superior sine loco (ou *sine situ locali)* ; est amplior sine latitudine, est subtilior sine extenuatione. »

Saint Hilaire, *de Trin.*, lib. I, non loin du commencement : « Conclusum palmo cœlum rursum Deo thronus est, et terra » quæ pugillo, eadem et scabellum pedum ejus est, ne in » throno et scabello secundum habitum considentis pro- » tensio speciei corporeæ posset intelligi, cum id quod sibi » thronus et scabellum est, rursum illa ipsa infinitas potens » palmo ac pugillo apprehendente concluderet; sed ut in » his cunctis originibus creaturarum Deus intra et extra, et » supereminens et internus, id est circumfusus et infusus in » omnia nosceretur, cum et palmo pugilloque continens » potestatem naturæ monstraret; cum exteriora sua interior » insidens ipse rursus exterior interiora concluderet, atque » ita totus ipse intra extraque se continens, neque infinitus » abesset a cunctis neque cuncta ei, qui infinitus est, non » inessent... Nullus sine Deo, neque ullus non in Deo locus » est. In cœlis est, in inferno est, ultra maria est, inest » interior, excedit exterior. Itaque cum habet atque habetur, » neque in aliquo ipse, neque in omnibus est. »

Nous trouvons une description analogue, ou plutôt une reproduction rimée du texte de saint Grégoire, dans les vers suivants d'Abélard :

Super cuncta, subtus cuncta, extra cuncta, intra cuncta;
Intra cuncta nec inclusus, extra cuncta nec exclusus,
Subter cuncta nec substractus, super cuncta nec elatus;
Super totus possidendo, subter totus sustinendo,
Extra totus complectendo, intra totus est implendo;
Intra nusquam coarctaris, extra nusquam dilataris,
Subtus nullo fatigaris, super nullo sustentaris.

Rhyth. de Trin., vers. 3 et seq.

246. — Pour donner de l'immensité de Dieu une image sensible, les Pères, s'appuyant de l'Ecriture, comparent la substance spirituelle de Dieu, ou les différents éléments contenus dans son immensité, avec les éléments fluides et éthérés du monde des corps (eau, air, lumière). Contrairement à ce qui a lieu dans les corps solides, les différentes parties de ces éléments sont disposées de telles sorte qu'elles peuvent aisément changer de place et se substituer les unes aux autres. De plus, ces éléments n'ont point de bornes extérieures fermes, précises et nettement tracées ; mais ils

tendent par leur élasticité à franchir toute limite, et ils peuvent non-seulement envahir les corps, mais les pénétrer. Cette manière de voir est justifiée par les expressions de l'Ecriture et des Pères, telles que *permeare, pervadere, implere*, non pas seulement *locum*, mais *corpus*, *circumfundi*. Cette comparaison toutefois est rarement développée.

(*Voir* dans saint Augustin la comparaison de l'éponge dans la mer, *Confess.*, lib. VII, cap. v); on s'applique plutôt à faire ressortir la différence que la similitude. (S. Aug. ci-dessus.)

Peut-être faut-il entendre dans ce sens ce qui est dit de Dieu, *Sag.*, VII, 24 : *Omnibus mobilibus mobilior est sapientia.* Mais alors la mobilité n'exprime pas une aptitude au mouvement formel, elle exprime seulement la subtilité, l'agilité, la liberté de la substance divine (le λεπτόν et l'ἀκώλυτον du verset 22), laquelle n'exclut pas une fermeté et un repos souverain (le βέβαιον du verset 23). La comparaison qui se présente le plus naturellement est celle de l'éther lumineux qui envahit et pénètre tout, d'autant plus qu'il est dit ici que Dieu n'est pas souillé par sa présence en tous lieux (l'ἀμόλυντον du verset 23). — Cette comparaison toutefois convient mieux pour exprimer le rapport de puissance et de causalité avec les lieux, et la position que Dieu y occupe.

247. — Théologiquement, on se sert de la spiritualité de Dieu pour démontrer qu'il n'est assujetti ni à l'espace ni aux lieux. Quant à l'immensité elle-même, prise dans toute sa portée, elle est une condition nécessaire, *a.* de l'immutabilité absolue de Dieu ; sans elle en effet, sa présence ne serait essentiellement requise dans aucun lieu, ce qui est absurde, ou, s'il était présent dans un seul, il faudrait qu'il se rendît présent dans les autres en se mouvant lui-même. Et quand ce mouvement n'impliquerait en Dieu aucun changement interne, il entraînerait cependant un changement quelconque, qui ne se pourrait concilier avec l'indépendance souveraine et le repos.

b. L'immensité est encore requise pour assurer le plein exercice de la toute-puissance de Dieu ; car si une action à distance est convenable en soi, elle ne l'est pas en Dieu, dont l'activité est identique à la substance et qui non-seule-

ment opère sur les êtres qui sont hors de lui, mais supporte et conserve toute leur substance. Or, dans cette opération, il est aussi impossible de concevoir une action à distance, qu'il est impossible à l'âme séparée du corps d'exercer sur lui une action vivifiante.

Or, de même qu'il est essentiel à Dieu de pouvoir produire toutes les créatures imaginables, de même on ne peut concevoir qu'il y ait aucun lieu renfermant une créature où Dieu, sans se mouvoir, ne soit pas essentiellement présent par sa substance, afin de pouvoir influer directement sur elle.

2° L'immensité de l'étendue virtuelle a son fondement dans la plénitude infinie de l'être divin, car *a.* la perfection intrinsèque de Dieu exige nécessairement qu'il possède, comme une perfection simple et d'une manière absolue, la faculté d'être substantiellement présent aux êtres placés hors de lui ; *b.* cette plénitude de l'être impliquant que Dieu est la raison première et adéquate de la possibilité de tous les êtres qui sont hors de lui, Dieu doit, posséder aussi l'extension virtuelle de la substance nécessaire à cet effet. Les motifs 1 *a* et 2 *a* sont en quelque sorte évidents à la simple raison ; tandis que l'évidence naturelle et absolue est contestée aux deux autres, notamment par les scotistes.

248. — A raison de la parenté intime et du rapport qui existe entre l'immensité de l'extension virtuelle de la substance divine et l'infinité de la plénitude de l'être et de la toute-puissance, on peut se demander si l'immensité constitue un attribut distinct de cette double infinité et représente un côté spécial de la perfection divine. Il est certain que du moins la première doit être considérée comme un des éléments particuliers de la perfection divine; car pour nous, l'infinité de la perfection intrinsèque ne renferme par encore l'expansion virtuelle de la substance divine, de même que l'infinité de la toute-puissance n'implique pas en soi et formellement que Dieu soit substantiellement présent dans les œuvres de la puissance. Ainsi, quoiqu'on puisse exprimer ces trois attributs par les termes de grandeur ou d'infinité virtuelle, chacune de ces trois expressions a un sens différents.

DÉVELOPPEMENTS.

249. — Quand il est dit dans l'Ecriture que Dieu va d'un lieu à un autre, qu'il habite diversement dans différents objets, il n'y a pas là de difficulté sérieuse ; ces expressions indiquent simplement les formes particulières sous lesquelles s'exerce, se déploie et se révèle la présence de Dieu, ou les rapports de Dieu aux créatures résultant de la diversité de sa conduite à leur égard.

Voir ci-dessus, § 88.

250. — II. L'immensité, ainsi que l'ubiquité, en tant qu'elle est contenue dans l'immensité et qu'elle en provient, est aussi une propriété exclusive de Dieu. Comme l'infinité intrinsèque de la substance, elle est incommunicable au dehors, même d'une manière surnaturelle ; tandis que l'ubiquité effective serait possible à une créature s'il n'existait pas de lieu plus étendu que celui qu'elle peut remplir et embrasser. De plus, Dieu pourrait communiquer surnaturellement à un esprit créé, et même à un corps, du moins s'il était élevé au-dessus des dimensions de son mode d'existence, et si, à la façon de l'esprit, il existait quelque part d'une manière indivisible, une sorte d'ubiquité, comme celle qui appartient en fait au corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Cette ubiquité deviendrait alors une participation miraculeuse à l'ubiquité divine; aussi n'appartient-elle au corps de Jésus-Christ qu'autant qu'il sert d'instrument à l'efficacité universelle de la grâce. Quoi qu'il en soit, elle demeure toujours distincte de l'ubiquité de la substance divine, car elle ne lui est pas adéquate et elle ne résulte pas immédiatement et formellement de son immensité, puisqu'elle n'appartient pas *ipso facto* à l'humanité du Christ en vertu de l'union hypostatique. Elle ne lui est accordée que sur le fondement de cette union par un acte spécial de la puissance divine.

Nous renvoyons aux traités de l'Incarnation et de l'Eucharistie, les autres développements relatifs à cette question et à l'hérésie de Luther qui s'y rattache.

§ 78. Dieu n'est pas compris dans le temps et il est au-dessus du temps. — Eternité.

Ouvrages à consulter : Anselm., *Monol.*, cap. XX-XXIII; *Proslog.*, cap. XIII et XIX; Lamb., I, *Dist.* VIII; Alex. Hal., *quæst.* XII (très-abondant); Thom., I Part.. *quæst.* X; *contr. Gent.*, lib. I, cap. XV, et lib. III, cap. LXVI; Gillius, *tract.* X; Petav., lib. III, cap. III-IV; Thomass., lib. V, cap. XI-XVI; Frassen, *Disp.* III, art. IV; Lessius, lib. IV; Rogacci, *loc. cit.*, cap. XIV; Franzelin, thes. XXXI-XXXII; Berlage, § 30.

251. — Etre soumis au temps désigne dans les créatures une propriété en vertu de laquelle leur être, leur manière d'être et leurs opérations sont sujets à commencer et à finir, ou chez lesquelles l'aptitude à disparaître permet de concevoir une succession de moments. Elles sont donc temporaires, soit parce qu'elles n'existent pas toujours, qu'elles commencent et finissent; soit parce qu'elles ne sont pas toujours ce qu'elles ont été; soit parce que leur être n'implique pas essentiellement, à un moment donné, qu'elles seront le moment d'après ce qu'elles sont maintenant; soit enfin parce que la continuation de leur durée, continuation agrandie de leur existence antérieure, étant produite du dehors, implique un passé et un futur, une ligne mathématiquement divisible et mesurable.

Les êtres matériels sont temporaires dans un sens spécial et rigoureux; car, non-seulement leurs accidents, mais encore leur substance est soumise à un mouvement intérieur et extérieur continu et incessant, et leur durée est liée à ce mouvement. Ils sont donc dans un flux et reflux perpétuels, leur durée est actuellement successive et étendue, et la mesure de leur mouvement est aussi la mesure intérieure de leur continuité. Et ce sont justement les plus parfaits, les êtres vivants, qui, par leur nature, sont soumis à un dépérissement effectif.

Les créatures spirituelles, au contraire, ne sont pas temporaires, parce que leur substance n'est pas, comme telle, soumise au mouvement physique et qu'elle en dépend moins encore dans sa durée; d'autre part, parce que leur nature ne renferme aucun principe de destruction, et qu'elles aspirent plutôt à durer toujours.

Ce n'est pas assez de dire que les esprits ne sont pas soumis au temps, il faut ajouter qu'ils sont au-dessus du temps; sans cela, en niant leur temporalité, on semblerait nier leur durée. Cette qualité d'être au-dessus du temps, qui résulte de la nature supérieure des esprits, consiste à coexister à la durée temporelle sans être assujetti à son imperfection, par conséquent à échapper dans la durée au mouvement incessant des choses matérielles, et à continuer de subsister au-delà de leurs bornes restreintes.

Cependant les esprits demeurent temporaires; ils ne sont ni en dehors ni au-dessus du temps, en ce sens qu'une succession a lieu dans leur état et leur activité intérieure, que leur être substantiel peut avoir et a effectivement un commencement; que leur durée, quoique naturelle, n'est pas cependant essentielle, car ils ne subsistent que par une influence continuelle de Dieu, et, cette influence disparaissant, ils pourraient à tout moment cesser d'exister, comme les êtres matériels finissent par la suppression des influences physiques qui leur conservent l'être et la vie.

D'après cela, les esprits ont, il est vrai, une durée sans fin qui n'est pas successive, divisible et mesurable, par le fait d'un mouvement intérieur et continu; cette durée, toutefois, n'est pas indivisible et incommensurable à tous les points de vue. A raison de son interruption possible ou de sa successivité potentielle, elle apparaît elle-même comme formellement étendue, ou comme les différents points d'une ligne séparés les uns des autres; elle suit une marche parallèle au flot du temps et peut, du moins extérieurement, être mesurée par le temps.

Pour qu'un être soit absolument en dehors et au-dessus du temps, il faut qu'il ne puisse jamais devenir essentiellement autre que ce qu'il a été, qu'il ne puisse jamais cesser d'être, qu'il dure et subsiste dans tout son être intérieur, sans qu'on puisse concevoir une interruption dans sa durée; il faut que sa durée ne soit pas un agrandissement ou une continuation de son existence antérieure, mais qu'elle lui soit identique, par conséquent qu'elle ne soit pas même successive ou étendue en puissance, et qu'elle soit comparable au point mathématique.

Exclure d'un être toute succession actuelle ou potentielle,

toute extension de la durée, ce n'est pas nier, c'est, au contraire, soutenir que dans le flux du temps, dans la durée temporaire, réelle ou possible, on ne peut fixer aucun moment où il n'existe pas. Sa durée non temporaire est donc équivalente à toute durée temporaire réelle ou imaginable. En ce sens, la faculté d'être absolument au-dessus du temps est à la fois la faculté d'être en tout temps, tout comme l'immensité est la propriété d'être partout. C'est donc exister avec chaque temps donné et au-delà, non point en vertu d'une durée formellement étendue, homogène à la durée temporaire, mais en vertu d'une durée virtuellement étendue et d'une portée infinie.

252. — Comme la propriété de temporaire marque ce qu'il y a de passager et de transitoire dans la durée des choses, et que tout ce qui est passager, étant changeant, suppose quelque chose de permanent, il y a, pour exprimer ce qui est hors du temps et au-dessus du temps, des expressions positives, telles que « constant, permanent, éternel, » αἰώνιον, ἀεὶ ὂν ou ἀΐδιον, *sempiternum, æternum*[1]. Ces différentes expressions cependant ne désignent pas toutes une durée absolument hors du temps et au-dessus du temps. On les applique d'ordinaire à la succession de la durée, quand on veut désigner un temps plus long relativement à un autre temps. Ainsi, 1° on les applique dans un sens relatif et restreint à des objets passagers qui ont une durée relativement longue, supérieure aux conditions ordinaires du changement et de l'interruption, franchissant la mesure commune; à des objets dont le commencement ou la fin sont inconnus ou cachés, et à qui ont ne peut assigner aucune mesure. De là le mot *æternum* pris souvent au lieu d'*antiquum*, αἰών. Elles servent aussi à exprimer toute la mesure du temps; de là le mot αἰών pour signifier la durée du monde, et le monde lui-même. 2° Dans un sens moins restreint, ces noms s'appliquent à des objets qui, par leur nature, ne doivent jamais cesser, comme les alliances éternelles, notamment le mariage, ou qui ne cessent jamais et sont par conséquent impérissables, comme les esprits créés. 3° Dans

[1] Sur les différentes significations de *aeon*, *œvum*, *sœculum*, dans la langue sacrée et profane, *voy.* Gillius, *loc. cit.*, cap. I; Petav., *loc. cit.*, c. III.

le sens rigoureux, au contraire, ils désignent ce qui est absolument sans origine, sans fin, ou la durée infinie, dans son étendue virtuelle, incommensurable. Dans la langue théologique, cependant, le terme *ævum*, du grec αἰών, désigne simplement la durée sans fin des esprits, et l'on réserve le mot d'éternité à la durée qui est au-dessus du temps, avec cette signification spéciale qu'il marque non-seulement l'infinité de la grandeur, mais encore son défaut de succession, car l'infinité seule s'exprime par le mot *sempiternitas*. Voy. Rich. Vict., *de Trin.*, lib. II, c. IV.

253. — L'éternité de Dieu, dans le sens où la doctrine catholique l'a toujours entendue (*Symbol. Nic. et Athan.*), signifie 1° que la durée de Dieu n'est pas dans le temps, mais au-dessus du temps, parce qu'elle n'a ni commencement ni fin, qu'elle n'a pas de bornes temporelles, et surtout qu'elle n'est pas restreinte par des choses existant avant ou après elle, qu'elle s'élève au dessus de toute limite temporelle, et *a fortiori*, qu'elle coexiste à toutes les choses temporelles, par conséquent qu'elle est aussi de tout temps, en ce sens qu'il n'y a point d'instant réel ou imaginable où elle n'existe pas. 2° La durée de Dieu est encore hors et au-dessus du temps parce qu'elle n'est point affectée par son écoulement, qu'elle est absolument immuable et uniforme, sans qu'on puisse concevoir en Dieu un alternement ou un changement réel, une succession actuelle d'état et d'activité. 3° Enfin, la durée de Dieu est hors du temps et au-dessus du temps parce qu'elle est essentiellement indivisible, et que chacun de ses mouvements exige et renferme nécessairement tous les autres, qu'elle n'admet ni en acte ni en puissance un passé et un futur, qu'elle est un continuel présent, *nunc stans*, et que, par opposition à ce qui est temporaire, elle contient le passé (être avant) et le futur (être après). En un mot, l'éternité de Dieu, selon la doctrine de l'Eglise, signifie que la durée est infinie, immuable et absolument simple.

A ce point de vue, la simplicité apparaît comme le trait caractéristique qui distingue la durée de Dieu de la durée de tous les autres objets, qui détermine ses deux autres propriétés et leur assigne leur véritable valeur. C'est surtout par la simplicité que l'infinité de la durée divine se conçoit, non

comme un temps infiniment long ou une durée formellement étendue, mais comme l'équivalent éminent de toute longueur réelle et possible de la durée temporaire, avec une extension simplement virtuelle.

254. — Tous ces points sont parfaitement exprimés dans la définition de Boëce, généralement reçue comme classique : *Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio* [1]. De consol. phil., lib V, p. 6. — 1° Boëce dit « possession de la vie, » et non simplement de l'être, *a*. parce qu'il s'agit de montrer que l'éternité s'étend non-seulement à la simple existence de la substance, mais encore à ses opérations et à sa manière d'être au-dedans; *b*. parce que, dans le monde sensible, ce sont précisément les êtres vivants qui sont soumis à la naissance et au dépérissement, à la succession de la jeunesse et de la vieillesse, et que nous sommes plus frappés de la durée de la vie que de la durée de la simple existence ; *c*. parce que dans les esprits créés, dont on veut distinguer ici la durée d'avec la durée de Dieu, la durée de la substance n'apparaît pas comme formellement successive, tandis que la vie s'écoule dans une suite d'opérations différentes; *d*. pour exprimer que le repos absolu de l'éternité n'est pas le repos d'une masse inerte, mais celui d'une vivacité indestructible, *vivacitas;* voir ci-dessous saint Augustin.

2° « D'une vie interminable. » Cette expression marque l'infinité de la durée avant et après. L'auteur dit : « Une vie interminable » au lieu de « possession interminable, » pour indiquer que l'infinité est plutôt une condition et une suite de l'éternité que son élément essentiel.

3° « Possession de la vie, » au lieu de l' « existence, »

[1] Quidquid vivit in tempore, id præsens a præteritis in futura procedit, nihilque est in tempore constitutum quod vitæ spatium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum apprehendit, hesternum vero jam perdidit. In hodierna quoque vita non amplius vivitis, quam in illo mobili transitorioque momento. Quod igitur temporis patitur conditionem, licet illud, sicut de mundo censuit Aristoteles, nec cæperit unquam esse nec desinat, vitaque ejus cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est ut æternum esse jure credatur. Non enim totum simul, infinitæ licet vitæ, spatium comprehendit atque complectitur; sed futura nondum transacta jam non habet. Quod igitur interminabilis vitæ plenitudinem totamque pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit, nec præteriti fluxerit, id æternum esse jure perhibetur.

accentue plus nettement la différence qui sépare la vie divine de la vie successivement acquise, amissible et décroissante des créatures.

4° « Possession entière et simultanée » caractérise l'immutabilité et l'uniformité absolue de la vie divine, et en exclut tout progrès, comme toute rétrogradation.

5° « Possession parfaite » veut dire que la possession de la vie est essentielle, absolument simple et indivisible, et exclut toute pensée de division.

DÉVELOPPEMENTS.

255. — L'Ecriture sainte se sert du terme ὁ ὤν, « Celui qui est, » pour exprimer la nature et le caractère fondamental de l'éternité. En faisant ainsi ressortir ce qui constitue l'essence de l'être, elle montre en même temps qu'on ne peut concevoir Dieu comme n'existant pas, comme n'étant pas encore ou ne devant plus être : « Admiratus sum plane, » dit Saint-Hilaire, tam absolutam Dei significationem, quæ » naturæ divinæ incomprehensibilem cognitionem aptissimo » ad humanam intelligentiam sermone loqueretur. Non » enim aliquid magis proprium Dei quam esse intelligitur, » quia id ipsum quod est neque desinentis est neque cœpti, » et id quod incorrupta beatitudinis potestate perpetuum est, » non poterit aut potuit aliquando non esse, quia divinum » omne neque abolitioni neque exordio obnoxium est. » *De Trin.*, lib. I.

2° L'Ecriture déduit encore de ce nom *(Celui qui est)* que Dieu est le « premier et le dernier, » au sens absolu : *Ego Dominus* (Jehova) *primus et novissimus ego sum*, Is., XLI, 4, c'est-à-dire qu'il est avant les choses temporelles et qu'il les domine, que rien n'est concevable avant et après lui ; ce qui indique en même temps qu'il n'y a en lui ni avant ni après ; sans cela il y aurait quelque chose de temporaire avant ou après le moment réel de son existence.

3° L'Ecriture agrandit ce nom en y ajoutant ces autres expressions, ὁ ὤν, ὁ ἦν, ὁ ερχομενος, *Apoc.*, I, 4, pour montrer que Dieu, étant l'être absolu, a été avant tous les êtres réels et avant tous les temps, et que tous les temps à venir le trouveront existant avant et après eux. Et parce que *avoir été* et *devoir être* ne sauraient exprimer en Dieu un passé

ni un avenir, l'Ecriture se sert quelquefois du présent, quand on attendrait un passé ou un futur : *Priusquam montes fierent aut formaretur terra et orbis, a sæculo et usque in sæculum tu es Deus*, Ps. XLXXXIX, 2 ; *Qui est ante sæculum et usque in sæculum*, Eccli., XLII, 21 ; *Antequam Abraham fieret, ego sum*, Jean, VIII, 58.

4° L'Ecriture dit en propres termes que la durée de Dieu est absolument uniforme : *Tu in principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli. Ipsi peribunt, tu autem permanebis ; et omnes ut vestimentum veterascent et velut amictum mutabis eos et mutabuntur : tu autem idem ipse es et anni tui non deficient*, Hébr., I, 10 et seq.

5° Elle déclare que toute durée temporaire, si longue qu'elle soit, est insignifiante en face de la durée de Dieu, non-seulement parce qu'elle n'égale pas l'étendue infinie de cette dernière, — ce que l'Ecriture exprime en disant que Dieu règne et subsiste *in sæculum sæculi*, ou *in sæcula sæculorum*, ou en accumulant les plus longs espaces de temps, — mais encore parce que la durée de Dieu (sans être formellement coétendue au temps) embrasse la durée temporaire comme si ce n'était qu'un seul jour, un seul moment : *Quoniam mille anni ante oculos tuos sicut dies hesterna quæ præteriit*, Ps. LXXXIX, 4. *Unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus*, II Pierre, III, 8. L'Ecriture considère donc la durée de Dieu comme un jour éternel qui n'est suivi d'aucun lendemain et qui n'a pas eu de veille, ainsi que les saints Péres interprètent l'*hodie genui te*, Ps. II, 7.

Il suit encore de là que l'attribut d'éternité, quand l'Ecriture l'applique à Dieu sans autre détermination, doit lui être donné dans un sens absolu, par conséquent dans un sens beaucoup plus élevé qu'aux créatures, telles que la terre, les montagnes, le feu de l'enfer. L'Ecriture se plaît surtout à attribuer l'éternité à la vie de Dieu, par ex *Gen.*, XXI, 23 ; *Dan.*, IV, 31, puis à sa puissance, à sa justice, à sa bonté, à ses conseils et à sa parole. De l'éternité absolue de son être elle déduit l'éternité relative de ses œuvres et de son royaume, et surtout du royaume qui sera fondé après la consommation du temps, *post consummationem sæculi*, pour la révélation complète et permanente de la gloire, au sujet de

laquelle l'Ecriture donne à Dieu le nom de « Père du siècle futur. »

256. — Parmi les Pères, saint Augustin est celui qui traite de l'éternité de Dieu le plus souvent et avec le plus de détails : « Æterna vita, dit-il, vitam temporalem vivacitate » ipsa superat, nec quid sit æternitas nisi intelligendo » conspicio. Mentis quippe aspectu omnem mutabilitatem ab » æternitate sejungo, et in ipsa æternitate nulla spatia tem- » poris cerno, quia spatia temporum præteritis et futuris rerum » motibus constant. Nihil autem præterit in æterno et nihil » futurum est, quia et quod præterit desinit, et quod futurum » est nondum esse cœpit ; æternitas autem tantummodo est, » nec fuit, quasi jam non sit, nec erit, quasi adhuc non sit. » Quare sola ipsa de se verissime dicere poterit : Ego sum » qui sum, et de ipsa verissime dici poterit : Qui est misit me » ad vos. » *De vera relig*, cap. XLIX.

Or, s'il n'y a en Dieu ni passé ni futur les différentes mesures du temps ne s'appliquent point à lui ; le temps ne peut pas servir à mesurer des parties plus grandes ou plus petites de la durée de Dieu, et ces parties se confondent en quelque sorte entre elles : « Qui sunt anni tui, qui non defi- » ciunt, nisi qui stant ? Si ergo ibi anni stant, et ipsi anni » unus annus est, et ipse unus annus qui stat, unus dies » est.... Sed stat semper illa dies, et quod vis, vocas illum » diem ; si vis, anni sunt ; si vis, dies est. Quodcumque » cogitaveris, stat tamen. » *In Ps.* CXXI, n. 6.

Si l'on applique à Dieu les termes de passé et d'avenir, c'est seulement par comparaison avec le temps réel ou possible qui existe hors de lui. Saint Augustin dit, à propos de ce passage de saint Jean, XVI : *Quæcumque audiet, loquetur* : « In eo quod sempiternum est sine initio et sine fine, » cujuslibet temporis verbum ponatur, sive præteriti, sive » præsentis, sive futuri, non mendaciter ponitur. Quamvis » enim natura illa immutabilis non recipiat fuit et erit, sed » tantum est — ipsa enim veraciter est, quæ mutari non » potest — tamen propter mutabilitatem temporum in » quibus versatur nostra mortalitas et nostra mutabilitas, » non mendaciter dicimus : et fuit et erit et est ; fuit in » præteritis sæculis, est in præsentibus, erit in futuris ; fuit, » quia nunquam defuit ; erit, quia nunquam deerit ; est, quia

» semper est. Neque enim, velut qui jam non sit, cum præ-
» sentibus occidit; aut cum præsentibus, velut qui non
» maneat, labitur; aut cum futuris, velut qui non fuerat,
» orietur. Proinde quum secundum volumina temporum
» locutio humana variatur, qui per nulla deesse potuit aut
» potest aut poterit tempora, vere de illo dicuntur cujuslibet
» temporis verba. » *Tract. in Joan.*, 99.

257. — II. Dieu, en vertu de son éternité, est à l'égard du temps réel ou possible qui est hors de lui, ou à l'égard des choses qui passent avec le temps, dans le rapport que voici : 1° par l'infinité de sa durée, il coexiste à tout le temps réel; il a existé avant le commencement du temps réel et il existera au delà de tout temps imaginable. Il apparaît donc vis-à-vis de chaque moment du temps, à la fois comme passé, présent et futur, et le temps tout entier, ainsi que chaque moment du temps, est enveloppé par l'éternité. Et, comme l'infinité de sa durée n'est pas une extension formelle, à raison de sa simplicité, mais seulement une extension virtuelle, 2° Dieu coexiste à chaque moment du temps non par une partie de sa durée, mais par sa durée tout entière ; et il existe avant et après chaque moment, non par une portion de sa durée, mais par sa durée totale; il embrasse tout le temps et chaque moment du temps de telle sorte sorte que sa durée demeure indivisible. Il coexiste à l'écoulement du temps, non comme une grande ligne à une plus petite, mais comme un point à une ligne, non toutefois comme un point dans une ligne ou à côté d'une ligne droite qui se meut près de lui, mais comme le point central d'un cercle par rapport à la circonférence, lequel point, étant lui-même indivisible, coexiste à chaque point ou segment de la ligne sans se mouvoir lui-même et sans former une ligne. Et comme son aptitude à coexister n'est épuisée par aucun segment de la circonférence, il renferme dans sa portée, en vertu de sa simplicité même, chacun des segments. Il suit delà, 3° que les choses temporelles, dans leur va et vient, ne vont ni ne viennent aux yeux de Dieu ; elles ne passent point à côté d'une division quelconque de sa durée ; elles ne sont pas pour lui, comme pour les créatures, quelque chose de passé ou de futur. Au point de vue de l'éternité, elles ne sont qu'un

éternel présent, de même que les points de la circonférence, quoique éloignés les uns des autres et passant par chacun des autres points, quand on les suppose en mouvement, sont cependant toujours également éloignés du centre.

258. — Cette présence éternelle de Dieu aux choses passagères n'implique pas que ces choses coexistent éternellement à Dieu, ou que les objets séparés par le temps coexistent réellement entre eux. De même la coexistence des êtres dans l'espace avec toute la substance divine, ne fait pas qu'ils coexistent à Dieu selon toute l'étendue de son immensité, ni qu'ils soient entre eux en contact immédiat. Cette présence éternelle ne consiste pas surtout en ce que tous les objets qui passent avec le temps se coétendent en quelque sorte à l'éternité par une égale durée, mais en ce que l'éternité les enveloppe de son étendue virtuellement infinie et les embrasse dans son indivisible unité [1]. Sans doute cette éternelle présence, *præsentialitas*, n'a de sens et de valeur qu'autant que les choses temporelles, sur le fondement de cette présence, sont éternellement devant le regard de Dieu, *assistunt*, et sont vues de lui comme présentes. Cependant elle ne consiste pas formellement en ce que les choses temporelles soient éternellement connues de Dieu telles qu'elles sont en elles-mêmes, car cette connaissance n'est une vue actuelle que parce que l'œil de Dieu ne change pas sa position vis-à-vis d'elles et n'a pas besoin de la changer ni avant, ni pendant, ni après leur existence réelle. Elle suppose donc une certaine présence éternelle et objective des choses, distincte de son éternité subjective. Ainsi, la connaissance éternelle de Dieu n'a ni le caractère d'une prévision ni celui d'un souvenir.

[1] « Quamvis in æternitate, dit saint Anselme, nihil sit nisi præsens, non est » tamen illud præsens temporale, sicut nostrum, sed æternum, in quo tem- » pora omnia continentur, siquidem quemadmodum præsens tempus continet » omnem locum et omnia quæ in loco sunt, ita æterno præsenti clauditur » omne tempus et quæ sunt in quolibet tempore. » *De concord. præsc.*, cap. V. Et saint Thomas : « Deus videt omnia in sua æternitate, quæ, cum sit sim- » plex, toti tempori adest ipsumque concludit; et ideo unus Dei intuitus » fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, sicut in præsentia. » I Part., *quæst.* LIII, art. III.

DÉVELOPPEMENTS.

259. — *Voy.* là-dessus saint Thomas, *contra Gent.*, lib. I, cap. LXVI, arg. 6 : « Intelligere Dei successionem non habet » sicut nec ejus esse ; est igitur totum simul semper manens, » quod de ratione æternitatis est. Temporis autem duratio » successione prioris et posterioris extenditur. Proportio » igitur æternitatis ad totam temporis durationem est sicut » proportio indivisibilis ad continuum — non quidem ejus » indivisibilis, quod terminus continui est, quod non adest » cuilibet parti continui (hujus enim similitudinem habet » instans temporis), sed ejus indivisibilis, quod extra conti- » nuum est, cuilibet tamen parti continui sive puncto in » continuo signato coexistit. Nam cum tempus motum non » excedat, æternitas, quæ omnino extra motum est, nihil » temporis est ; rursum, cum æterni numquam esse deficiat » cuilibet tempori vel instanti temporis præsentialiter adest » æternitas. Cujus exemplum utcumque in circulo est videre. » Punctum enim inter circumferentias signatum, etsi indivi- » sibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm » coexistit simul ; ordo enim situs circumferentiæ continui- » tatem facit. Centrum vero, quod est extra circumferen- » tiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum » directe oppositionem habet. Quidquid igitur in quacumque » parte temporis est, coexistit æterno quasi præsens eidem, » etsi respectu alterius partis temporis sit præteritum vel » futurum. Æterno autem non potest aliquid præsentialiter » coexistere, nisi toti, quia successionis durationem non » habet. Quidquid igitur per totum decursum temporis » agitur, divinus intellectus in tota sur æternitaté intuetur » quasi præsens ; nec tamen, quod quadam parte temporis » agitur, semper fuit existens. »

260. — La comparaison suivante aidera à comprendre les magnifiques passages des Pères que nous allons citer :

Utque locis præsens simul est Deus omnibus unus,
Sic rerum metas secum habet et numeros ;
Nec serum aut properum sibi sentit in ordine rerum,
Cui cuncta assistunt acta et agenda simul.

PROSP., Epigr. XLI.

« Dies quoque, dit saint Grégoire, et anni hominis a » diebus et annis discrepant æternitatis, quia vitam nos- » tram, quæ tempore incipitur, tempore finitur, dum intra » sinus sui latitudinem format, æternitas devorat. Cujus » nimirum immensitas, quia ultra citraque super nos tenditur, » sine inchoatione et termino æternum ejus esse dilatatur ; » eique nec transacta pereunt, nec adhuc ventura, quasi » quæ non appareant, desunt ; quia is qui semper esse habet, » cuncta sibi præsentia conspicit, cumque aspiciendo post » vel ante non tenditur, nulla intuitus mutatione variatur. » Greg. Max., *Moral.*, lib. IX, cap. XXVI.

261. — Une grande controverse s'est émue autrefois sur cette question entre les thomistes et les autres théologiens. Les thomistes, si l'on en juge par leur langage, prétendaient que les choses temporelles non-seulement sont connues de Dieu, mais existent elles-mêmes de toute éternité, physiquement, au sein même de l'éternité divine, *in mensura æternitatis*; tandis que plusieurs théologiens soutenaient que ces mots : « être présent de toute éternité, » signifient seulement que les choses temporelles sont contenues dans la connaissance éternelle de Dieu. *Voy.* une excellente explication du sentiment thomiste dans Contenson, *Theol. ment. et concord.*, lib. I, dissert. IV, cap. II, *spec.* 3. Cet auteur accepte dans sa généralité la doctrine soutenue contre les thomistes rigides par Franzelin, *thes.* XXXII. *Voy.* aussi Gillius, *loc. cit.*, cap. XV-XVI ; Ruiz, de *scientia Dei*, disp. XXVIII, surtout sect. II.

262. — III. L'éternité, au sens absolu de ce mot, comme durée absolument simple et actuellement infinie, n'appartient qu'à Dieu ; Tertullien l'appelle *census Dei*. Nulle créature ne peut y prétendre, parce qu'elle résulte essentiellement et formellement de l'indépendance et de la nécessité de l'être. Cette doctrine serait donc de foi, quand même l'Ecriture ne remarquerait pas si souvent et si expressément que l'éternité est un attribut caractéristique de la majesté divine.

Il n'est pas aussi certain que la simple infinité de la durée, avant et après, soit incommunicable sans la simplicité ; car plusieurs théologiens de marque ne trouvent pas absurde

qu'un être créé puisse exister de toute éternité. *(Voyez plus loin la théorie de la création.)* Mais il est de foi qu'aucune créature n'existe en fait de toute éternité, et qu'ici encore la prérogative du Créateur subsiste vis-à-vis de la créature. Par contre, la nature des choses demande que l'éternité, comme durée incessante, ou comme infinie *a parte post*, puisse être communiquée aux créatures et qu'elle le soit aux êtres raisonnables en leur qualité d'images de Dieu. Mais l'éternité de Dieu garde toujours sa supériorité en ce qu'elle subsiste à jamais et qu'elle peut assurer à d'autres êtres une vie et une existence éternelles.

Dieu peut même, par des voies surnaturelles, faire participer de quelque manière les créatures à la simplicité de la durée de sa vie ou à son éternité, en leur donnant une vie qui ait, comme la sienne, son essence éternelle pour objet immédiat, et par conséquent en les faisant participer à son repos immuable et à son uniformité. C'est en ce sens que nous croyons à la vie éternelle de Dieu et que nous espérons pour nous-même une vie immortelle à la fin des temps, lorsque notre esprit aura été reçu dans le sein éternel de Dieu. *Voy.* Thom., *contr. Gent.*, lib. III, cap. LXI.

DÉVELOPPEMENTS.

263. — Saint Anselme montre parfaitement, *Proslog.*, cap. XX-XXI, et sous un triple rapport, comment Dieu conserve sa haute prérogative en face des créatures immortelles, à raison même de leur durée sans fin : « Tu ergo » imples et complecteris omnia; tu es ante et ultra omnia. » Et quidem ante omnia es, quia, antequam fierent, tu es. » Ultra vero omnia quomodo es? Qualiter enim es ultra ea » quæ finem non habent? 1. An quia illa sine te nullatenus » esse possunt, tu autem nullo modo minus es, etiamsi illa » redeant in nihilum? Sic enim quodammodo es ultra illa. » 2. An etiam quia illa cogitari possunt habere finem, tu vero » nequaquam? Nam sic illa quidem habent finem quodam» modo, tu vero nullo modo. Et certe quod nullo modo habet » finem, ultra est quod aliquo modo finitur. 3. An hoc quoque » modo transis æterna, quia tua et illorum æternitas tota » sibi præsens est, cum illa nondum habent de sua æterni» tate quod venturum est, sicut jam non habent quod præ-

» teritum est? Sic quippe semper es ultra illa, cum semper » ibi sis præsens, seu cum illud semper tibi sit præsens, ad » quod illa nondum pervenerunt. An ergo hoc est sæculum » sæculi, sive sæcula sæculorum? Sicut enim sæculum tem- » porum continet omnia temporalia, sic æternitas tua con- » tinet etiam ipsa sæcula temporum. Quæ sæculum quidem » est propter indivisibilem unitatem, sæcula vero propter » interminabilem immensitatem. »

Caractères négatifs de la perfection divine en tant qu'elle échappe à la connaissance des créatures.

264. — L'Ecriture et la langue de l'Eglise déterminent la supériorité de la perfection de Dieu sur la perfection des créatures non-seulement en lui refusant les imperfections de ces dernières, mais en affirmant qu'elle ne peut être comprise par cela même qu'elle n'a pas les imperfections des créatures. Ainsi l'Apôtre loue Dieu à la fois comme immortel et invisible, et c'est presque une habitude de langage d'exprimer l'infinité de Dieu par son incompréhensibilité. Pour saisir un objet il faut d'abord le connaître, car le connaître c'est le saisir en quelque manière, *apprehendere*. Il est vrai que dans un sens plus large, le vouloir affectueux est aussi une appréhension, puisqu'on le conçoit comme un embrassement de l'objet aimé. Mais à parler rigoureusement, ce n'est qu'un rapprochement, ou réunion avec cet objet.

On peut dire, il est vrai, que la sublimité de Dieu est également inaccessible à l'amour des créatures, et c'est pour cela que Dieu est représenté dans l'Ecriture comme « terrible, » ou plutôt comme quelque chose qui impose le respect et que la créature, quand elle considère le peu qu'elle est, doit approcher avec respect et tremblement. Et comme la créature n'est pas même capable de rendre à Dieu un honneur et un respect correspondant à sa grandeur, l'Ecriture ajoute qu'il ne peut être assez loué et glorifié, *laudabilis nimis* [1]. Mais cette manière de traiter la perfection de Dieu

[1] Tertullien montre l'importance de tous ces points pour faire ressortir la sublimité de Dieu : « Invisibilis est, etsi videatur; incomprehensibilis, etsi » per gratiam repræsentetur; inæstimabilis, etsi humanis sensibus æsti-

en regard de la volonté se rattache si étroitement à l'autre, qu'il n'est pas nécessaire de la traiter séparément.

265. — Pour les êtres finis, dont l'intelligence est nécessairement bornée, la perfection souveraine de Dieu est incompréhensible, ἀκατάληπτος, ou d'après Irénée, lib. IV, cap. XX, ἀχώρητος, *incapabilis*, et *Conc. later.*, 649, cap. IV, sous un triple rapport : 1° parce qu'elle échappe aux forces naturelles de la raison, ou qu'elle ne peut être saisie par la vue; 2° parce qu'elle ne peut être saisie et embrassée par la connaissance naturelle ni par une vue rendue possible par des moyens surnaturels; 3° parce que la connaissance de Dieu ne peut pas, comme celle des créatures, être exprimée par des paroles, ni rendue saisissable et communicable aux autres par le langage.

Ce sont là les trois propriétés de l'invisibilité, de l'incompréhensibilité dans le sens strict, et de l'ineffabilité, qui constituent ensemble l'incompréhensibilité dans le sens large. Elles correspondent, prises dans leur véritable acceptation, aux trois propriétés de la simplicité, de l'infinité et de l'immutabilité (immobilité), qui sont les racines d'où elles rejaillissent et dont elles éclaircissent la signification. Elles correspondent en même temps aux attributs qui déterminent Dieu comme étant au-dessus du monde, de l'espace et du temps, en montrant qu'il dépasse la sphère virtuelle des esprits créés, *secretus præ omnibus*, de même que sa sublimité est au-dessus de la nature créée, *secretus ab omnibus*.

266. — C'est ici, d'après saint Thomas, 1 *Part.*, *quæst.* XII, qu'on traite le plus souvent toute la doctrine de la connaissance de Dieu, soit de la connaissance de la voie, soit de la connaissance de la patrie ou vision béatifique. C'est ainsi notamment qu'a fait Pétau, *De Deo*, lib. VIII, *per totum*, et dernièrement Franzelin.

Pour nous, nous ne traiterons ici de ces deux modes de connaissance qu'autant qu'ils manifestent Dieu comme supé-

» metur, ideo verus et tantus est. Cæterum, quod videri communiter, quod » comprehendi, quod æstimari potest, minus est oculis, quibus occupatur et » manibus quibus contaminatur, et sensibus quibus invenitur. Quod vero » immensum est, soli sibi notum, hoc est quod Deum æstimari facit, dum » æstimari non capit; ita eum vis magnitudinis et notum homlnibus objicit » et ignotum. » *Apolog.*, cap. XVII,

rieur à toute connaissance des créatures, et qu'on y voit paraître l'éminence non-seulement relative, mais absolue, de la perfection divine. Pour atteindre ce but, il faut considérer l'incompréhensibilité et l'ineffabilité non-seulement par rapport à notre connaissance présente, mais encore relativement à toute connaissance possible des créatures.

§ 79. L'invisibilité de Dieu.

Ouvrages à consulter : Chrysost., *Hom. de invis. Dei natura* (Franzelin, thes., I, 9); Aug., *Epist.* CXLVII *ad Paulin.* (seu *liber de videndo Deo);* Thom., I Part., *quæst.* XII; *contr. Gent.*, lib. III, cap. LI et seq.; Suar., *De Deo,* lib. II; *Metaph.*, disp. XXX, sect. 11; Lessius, *De summo bono;* Phil. a S. Trin., *disp.* I, dub. 3-4; Petav., lib. VII, cap. I et seq.; Casini, *Quid est homo?* ed. Scheeben, art. VII; Schnützen, *visio beatifica,* Würzb., 1867; Franzelin, *De Deo uno,* thes. XIV.

267. — Invisibilité est le contraire de visibilité. Voir exprime d'abord la plus noble des connaissances sensibles, celle qui a pour organe l'œil corporel, et ensuite, par analogie, la connaissance intellectuelle directe, non acquise par le moyen d'autres connaissances, notamment celle qui se rapproche le plus de la connaissance sensible, en ce qu'elle tend directement à son objet, et le saisit immédiatement en lui-même, dans sa forme et sa nature propre, *in propria specie.* Tous les êtres finis sont, par leur nature même, visibles d'une manière ou de l'autre à l'œil sensible ou intellectuel de quelques êtres créés, mais non de tous. Dieu, au contraire, est invisible au regard naturel des créatures, non-seulement parce qu'il n'offrirait point d'objet saisissable, comme le rien, mais parce que l'œil créé est trop obscur et trop faible pour recevoir sa lumière : il est invisible à raison même de sa haute perfection.

268. — Plusieurs modernes, surtout parmi les théologiens allemands, se font une idée très défectueuse de l'invisibilité de Dieu; ils se figurent que Dieu n'est invisible qu'à l'œil sensible, probablement parce qu'ils n'ont qu'une vue incomplète du caractère surnaturel de la vision béatifique. De là vient qu'ils ne traitent point, ou ne traitent que d'une

manière superficielle, la théorie de la visibilité et de l'invisibilité de Dieu, que les anciens théologiens ont si magnifiquement développée.

269. — I. Dieu, — en dehors même de sa souveraine simplicité, — serait déjà absolument invisible à l'œil sensible des créatures, et spécialement de l'homme, par cela seul qu'il est un pur esprit. 1° Qu'il soit invisible au regard sensible et naturel, c'est une vérité de foi, car l'invisibilité, dont il est parlé si souvent dans l'Ecriture et dans l'enseignement de l'Eglise, doit impliquer au moins cette conséquence. 2° L'œil sensible ne peut pas recevoir, même surnaturellement et par une transfiguration de lui-même, la capacité de voir Dieu. C'est là une conséquence évidente et nécessaire de l'absence de rapport entre l'œil corporel et un pur esprit, surtout un esprit absolument simple. C'est l'enseignement le plus commun des Pères et des théologiens.

DÉVELOPPEMENTS.

270. — *Ad* 1. Entre les textes de l'Ecriture relatifs à notre sujet, il faut citer ceux qui excluent toute visibilité naturelle de Dieu, ceux-ci notamment : 1 *Tim.*, I, 17 : *Regi sæculorum immortali*, ἀφθάρτῳ, *et invisibili, soli honor et gloria*, et VI, 15-16 : *Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.* Ici, l'invisibilité est mise en parallèle avec une autre propriété intellectuelle, l'incorruptibilité ou l'immortalité. L'apôtre les fait ressortir comme des propriétés qui distinguent le vrai Dieu des idoles du paganisme. A ce point de vue, l'invisibilité était déjà relevée sous l'ancien Testament, et on y rattachait, — pour des raisons pédagogiques qui n'existent plus maintenant, — la défense de représenter Dieu par des images.

271. — *Ad* 2. Cette absence de rapport entre l'œil corporel et un objet purement spirituel ne consiste pas seulement en ce que le premier n'a pas la force d'atteindre le second : comme l'œil corporel exige essentiellement, pour voir, une surface sur laquelle tombe son regard, et qu'il ne peut entrer en action que lorsqu'il réfléchit l'objet comme surface, aucune transfiguration ou exaltation ne peut lui

donner la capacité de contempler un pur esprit, pas même cette transfiguration qui rendra les corps ressuscités subtils et spirituels, *spirituale corpus*, 1 Cor. xv. Lors donc que Job disait : *In carne mea videbo Deum meum*, xix, 26, il n'entendait pas dire *per carnem*, à moins qu'il ne voulût parler, ce qui est très vraisemblable, de la vision du Rédempteur dans son humanité.

272. — Parmi les Pères, saint Augustin a souvent traité cette dernière question *ex professo*; mais il n'a pas toujours tenu le même langage. Dans sa lettre xcii (al. 6), il appelle l'opinion contraire *insipientia*, *dementia*, *perversa sententia*. Plus tard, *Epist.* cxlvii et cxlviii, il mitigea ses expressions pour ne pas offusquer ses adversaires, mais il maintint son sentiment, et il déclare en dernier lieu, *Civit. Dei*, lib. XXII, cap. xxix, que Dieu sera vu par les yeux corporels des bienheureux, en ce sens qu'en remplissant de sa gloire surnaturelle la création visible, il sera vu de la même manière que nous voyons maintenant notre âme dans la vie qu'elle communique au corps : « Sicut homines quos viventes motusque » vitales exercentes mox, ut aspicimus, non credimus vivere, » sed aspicimus. » Sur quoi saint Thomas fait la remarque suivante, *loc. cit.*, art. 3, ad 2 : « Ex quo patet quod hoc » modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut » nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non » videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sen» sibile per accidens, quod quidem a sensu non cognoscitur, » sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. » Quod autem statim visis illis corporibus, divina præsentia » ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, » scilicet ex perspicuitate intellectus et ex refulgentia » divinæ claritatis in corporibus innovatis. »

273. — II. De même que Dieu, substance spirituelle, est absolument invisible à l'œil corporel, de même il est invisible, à cause de sa spiritualité et de sa simplité éminente, au regard intellectuel de tout esprit créé, aussi bien des anges que des hommes, et en général de tout esprit possible et concevable hors de lui; ce qui n'empêche pas qu'il puisse se rendre visible au regard spirituel surnaturellement transfiguré.

En ce qui concerne l'invisibilité de Dieu pour les esprits réellement existants, celle thèse est de foi, car c'est là un point fondamental de toute la doctrine de la grâce relative aux anges et aux hommes. Pour l'esprit humain en particulier, elle est formellement énoncée dans la définition du concile de Vienne (Clem., lib. V, tit, 3 *de hæret.*, cap. 3, *Ad nostrum)*, qui condamne cette proposition : *Quod quælibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque omnino non indiget lumine gloriæ ipsa elevante ad Deum videndum et ipso beate fruendum.*

En ce qui est des créatures possibles, quelques théologiens, Durand, Molina, Ripalda, Bécan, soutiennent il est vrai qu'on peut concevoir une substance créée qui serait naturellement capable de voir Dieu (ou une substance surnaturelle à laquelle tout ce qui est surnaturel aux autres serait naturel. Mais les raisons qu'ils allèguent sont si insuffisantes qu'elles laissent subsister la thèse dans son entier, d'autant plus que les deux parties de cette thèse sont indivisiblement adoptées, sous les formes les plus diverses. L'immense majorité des Pères, appuyés sur l'Ecriture sainte, déduisent l'invisibilité de Dieu de l'opposition qui existe entre l'esprit créé et l'esprit incréé, et considérent l'aptitude naturelle de voir Dieu comme une prérogative exclusive de la nature divine. C'est pourquoi l'opinion de ces théologiens est à la fois dénuée de fondement et souverainement périlleuse.

DÉVELOPPEMENTS.

274. — L'Ecriture enseigne que Dieu est invisible : 1° d'abord à l'esprit humain (et, à cause de l'énergie des termes dont elle se sert, à tout les esprits) : *a. Invisibilia ipsius per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*, Rom., I, 20, en montrant que les choses invisibles de Dieu ne sont visibles que par ses œuvres ; *b.* en assignant pour raison de l'invisibilité l'excellence de la perfection divine, si lumineuse en elle-même : *Qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem, quem nullus homo vidit, sed nec videre potest*, 1 Tim., VI, 16. Or, cette invisibilité doit être intellectuelle et non corporelle seulement, puisque cette dernière n'appartient pas à Dieu seul ; *c.* la même chose se voit, *Jean*, III, 4; 1 *Cor.*, XIII,

12, et dans tous les endroits où la vue de Dieu *sicuti est*, ou *a facie ad faciem*, est donnée comme un but qui ne peut être atteint que par la grâce de Dieu.

2° L'Ecriture l'enseigne expressément pour tous les esprits à l'exception de Dieu, en disant : *a.* que la vue de Dieu est une prérogative des personnes divines, notamment du Fils : *Deum nemo vidit unquam, Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*, 1 *Jean*, I, 18, et : *Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is qui est a Deo, hic vidit Patrem, Jean*, VI, 4; puis du Saint-Esprit, 1 *Cor.*, II, 11 ; *b.* l'Ecriture, dans les mêmes passages, explique cette prérogative, et la fonde sur ce que le Fls est dans le sein du Père et le Saint-Esprit dans l'intérieur de Dieu, ce qui ne peut avoir lieu pour aucune créature réelle ou possible.

Nous produirons d'autres arguments quand nous parlerons de la fin surnaturelle de la créature raisonnable. C'est aussi dans le sens d'une complète invisibilité de Dieu pour l'œil corporel et l'œil spirituel qu'il faut entendre Isaïe, XLV, 15, quand il dit que Dieu est un Dieu caché : *Vere tu es Deus, absconditus, Deus Israel salvator.*

275. — Les Pères ont défendu cette doctrine avec une grande vigueur, surtout contre les partisans d'Eunome ; tels sont entre autres les trois Cappadociens (*Voy.* Schwane, *Dogmengesch.*, t. II, § 3) et saint Chrysostome. Et parce qu'Eunome soutenait que Dieu est à la fois visible et pleinement compréhensible, plusieurs d'entre les Pères, en combattant ces deux erreurs, ont employé çà et là des expressions qui semblent nier absolument la compréhensibilité aussi bien que la visibilité.

De plus, on se servait des expressions χωρεῖν et καταλαμβάνειν pour désigner soit la vue, c'est-à-dire l'opposé de la connaissance abstraite, soit la compréhension proprement dite. Or, la raison objective pour laquelle la vue naturelle et la compréhension sont absolument impossibles, est sous le rapport réel, sinon formel, la même dans les deux cas, c'est la prééminence de Dieu sur toute créature. *Voy.* sur l'explication de ces passages, contre Vasquez, qui prenait l'apparence pour la réalité, Pétau, *loc. cit.*, cap. V et VI ; Ruiz, *de scientia Dei*, disp. VI, sec. VII ; Casini, *loc. cit.*, et Franzelin, thes. XIX.

On donnait encore pour raison intrinsèque de l'impossibilité de voir Dieu, du côté de l'homme, les bornes et les ténèbres qui naissent pour notre œil spirituel de la liaison de l'esprit avec le corps, ce qui est déjà pour nous un obstacle à la vision spirituelle des anges, et même de la substance spirituelle de notre âme. Cependant la principale raison qu'on alléguait tant pour l'incompréhensibilité que pour l'invisibilité, c'est que Dieu étant au-dessus de tout être créé, échappe à toute connaissance restreinte, ce que saint Chrysostome exprime par ces paroles : Οὐσία γὰρ οὐσίαν ὑπερέχουσαν οὐκ ἂν δυνετειη καλῶς εἰδέναι. *Hom. V de incompreh.*; et saint Irénée : « Secundum (*propter* ou *per*, comme le montre le » contraste), magnitudinem (excellentiam) quidem ignotus » est omnibus qui ab eo facti sunt... secundum autem dilec- » tionem et humanitatem et quod omnia possit, etiam hoc » concedit iis qui se diligunt, id est videre Deum, quod et » prophetabant prophetæ. Quoniam quæ impossibilia sunt » apud homines, possibilia apud Deum, » lib. IV, cap. XX.

La plus profonde et la plus complète explication de cette raison, nous la devons à saint Thomas, qui a souvent traité ce sujet, et avec beaucoup de perspicacité. Scot et d'autres théologiens ont combattu plus tard cette solide théorie et l'ont remplacée par une autre très-superficielle. Dans ce qui suit nous nous rattachons à saint Thomas.

276. — La raison intrinsèque de l'invisibilité de Dieu se tire, pour l'œil corporel, de la simplicité physique, et pour l'œil spirituel, de la simplicité et immatérialité métaphysique et absolue de Dieu comme « être subsistant par soi. » Grâce à ces deux attributs, sa substance est souverainement intelligible et lumineuse pour son regard spirituel, identique à cette substance ; mais, pour le même motif, elle échappe tellement aux autres êtres, qui ne possédent qu'une simplicité et une immatérialité essentiellement moindre et ne lui sont pas essentiellement identiques, que leur regard ne peut s'y frayer aucun accès.

Pour qu'un objet soit naturellement visible, deux conditions sont requises du côté du sujet : 1° il faut que son œil soit homogène à l'objet, car c'est de là que dépend l'aptitude naturelle à le recevoir quand il se présente et la force

e le saisir ; 2° il faut que l'objet s'offre et se rende présent ans les conditions requises pour qu'il soit vu directement.

Or, ces deux conditions manquent dans le cas présent, la remière, parce que l'entière simplicité de l'être fait défaut l'esprit créé, et comme le mode d'activité se règle sur le rincipe ou l'organe, le mode de connaître sur le mode de être, sa connaissance ne peut se diriger directement que ır des objets qui, comme lui, ne sont pas absolument imples. Le regard de l'esprit créé n'ayant pas une organiation homogène à l'absolue simplicité de Dieu, il ne aurait posséder naturellement la force nécessaire pour le oir.

La seconde condition manque, parce qu'il n'y a que Dieu eul qui puisse voir par lui-même le fond de sa substance. oute image de Dieu qui n'est pas lui ne saurait représenter ans sa parfaite simplicité son être pleinement lumineux, et 'est pour cela que la substance divine ne peut féconder la iculté de connaître et s'offrir à elle par un rayon parti 'elle-même ou par des espèces impresses ; il faut qu'elle escende directement dans l'œil de l'esprit, qu'elle s'offre à ii avec la lumière substantielle, qui n'est autre que luiıême, et qu'elle l'informe en quelque sorte. Cette union ntime de la substance divine avec un être extra-divin ne eut être naturelle ni à cette substance ni à l'esprit créé, ans former avec cet esprit une seule nature et sans perdre sa implicité extérieure. Si donc Dieu, d'après les indicaions de l'Ecriture, est à lui-même naturellement visible, 'est uniquement parce qu'il est le seul chez qui la faculté de onnaître soit naturellement homogène à la substance, et ue celle-ci lui est intimement présente. Cette homogénéité, ette présence en Dieu proviennent de ce que le sujet et 'objet de la connaissance sont en lui réellement identiques ; ussi les faux mystiques, qui soutenaient la visibilité natuelle de Dieu, ont enseigné l'union panthéistique de la ubstance de l'esprit créé avec la substance divine.

Ces mêmes raisons, on le comprend de soi, s'appliquent loublement et triplement à l'œil spirituel de l'homme, qui e trouve lié à l'opération des sens ; il n'est pas même assez imple et assez libre pour connaître par une intuition prorement dite la substance spirituelle de son âme, malgré

son union substantielle avec elle, ni surtout pour connaître les purs esprits créés.

DÉVELOPPEMENTS.

277. — Saint Thomas expose dans la première partie, *quæst.* II, art. IV, la principale des raisons alléguées ci-dessus, en montrant par induction comment aux divers degrés de l'immatérialité du principe connaissant correspondent divers degrés homogènes dans les objets de la connaissance : « Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis » creatus intellectus per sua naturalia essentiam Dei videat. » Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in » cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum » modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio » est secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi » alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, » oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius » cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. » Quædam enim sunt quorum natura non habet esse nisi in » hac materia individuali ; et hujusmodi sunt omnia corpo- » ralia. Quædam vero sunt quorum naturæ sunt per se » subsistentes, non in materia aliqua, quæ tamen non sunt » suum esse, sed sunt esse habentes. Et hujusmodi sunt » substantiæ incorporeæ, quas Angelos dicimus. Solius » autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse » subsistens. Ea igitur quæ non habent esse nisi in mate- » ria individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod » anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus » materiæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas : » unam, quæ est actus alicujus corporei organi, et huic conna- » turale est cognoscere res, secundum quod sunt in materia » individuali ; unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia » vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est » actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum conna- » turale est nobis cognoscere naturas quæ quidem non habent » esse nisi in materia individuali, non tamen secundum quod » sunt in materia individuali, sed secundum quod abtra- » huntur ab ea per considerationem intellectus ; unde secun- » dum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in » universali, quod est supra facultatem sensus. Intellectui

» autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in » materia existentes ; quod est supra facultatem naturalem » cujuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum » esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intel- » lectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum » Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit ut » intelligibilem a seipso. »

278. — A côté de cette explication profonde de l'invisibilité de Dieu, celle de Scot qui la combat paraît bien superficielle et bien mécanique. Scot se borne à dire que Dieu est naturellement invisible à la créature, parce que son indépendance absolue exige qu'il ne répande pas pour ainsi dire arbitrairement sa lumière autour de lui, comme fait l'homme, mais quand il le veut; or ce vouloir est un acte de condescendance envers la créature. Raisonner ainsi ce n'est pas seulement ne rien expliquer, c'est affaiblir notablement l'explication du point essentiel, à savoir que Dieu, par suite de son invisibilité naturelle, peut se rendre visible non par sa simple volonté, mais pas une influence surnaturelle qui transfigure le regard de l'esprit créé.

279. — Pour mieux éclaircir encore l'explication que nous avons donnée de l'invisibilité de Dieu sous ses deux aspects, il faut se rappeler ce qui a lieu dans le domaine des corps : l'analogie, sans doute, n'est point parfaite, puisque, dans ce dernier cas, l'invisibilité peut cesser sans qu'il y ait changement intérieur et spécifique, ou transfiguration de l'œil. De même donc que l'œil corporel ne peut voir ni ce qui est imperceptiblement petit et délié, ce qui n'offre à la lumière aucune surface qui l'arrête et la réfléchisse, ni contempler la pure lumière du soleil, sans qu'elle soit brisée, mélangée, reflétée; de même l'œil spirituel de la créature ne saurait, sans une transfiguration surnaturelle, voir l'être de Dieu dans sa simplicité et sa pureté infinie. Si l'œil corporel saisit, non pas le noyau intime, mais la superficie des choses, ce qu'il y a de plus extérieur et de plus rapproché; si la netteté de la vue diminue avec l'éloignement, ainsi en est-il de Dieu : malgré sa présence intime dans tous les objets en sa qualité de cause, il ne saurait être vu par l'esprit créé dans sa nature même, à cause de son éminente simplicité ; il lui est si caché, il le dépasse tellement qu'il

échappe tout entier à son regard. *Voyez* Henric. Gandav., *Quodlib.*

4. Cette comparaison de l'invisibilité spirituelle de Dieu avec l'invisibilité sensible de certains objets corporels vaut mieux à certains égards que celle qui se tire de l'invisibilité de l'esprit pour l'œil corporel, parce qu'elle maintient la possibilité de connaître ce qui est invisible en soi par des moyens extra-naturels ou surnaturels, ainsi que nous l'allons montrer.

280. — III. Les raisons qui établissent l'incapacité naturelle de l'esprit créé à voir Dieu semblent de prime abord exclure aussi toute espèce de possibilité de le voir, car il y a infiniment plus de différence entre Dieu et l'esprit créé qu'entre l'esprit créé et l'œil corporel. Et comme l'infinité de la substance divine échappe à la compréhension, il semble qu'elle devrait échapper aussi à toute espèce de vision : on doit être apte à la voir tout entière ou ne la voir en aucune façon. Il suit de là également qu'au point de vue de la raison, la possibilité intrinsèque d'une élévation surnaturelle à la vision de Dieu ne peut être saisie et démontrée avec évidence. Mais, au point de vue de la foi, cette possibilité est aussi certaine que la réalité même; d'où il suit qu'il ne doit pas y avoir entre Dieu et l'œil spirituel des créatures le même rapport qu'entre l'esprit et l'œil corporel. 1° Non-seulement la différence entre ces deux rapports est essentielle, mais 2° on peut comprendre d'une certaine manière comment cette simplicité éminente par laquelle Dieu est naturellement invisible et habite dans une lumière inaccessible à la créature, permet cependant qu'il devienne surnaturellement visible, ou qu'il élève la créature jusqu'à sa hauteur, Iren., *loc. cit.*, par une condescendance amoureuse, συγκατάβασις, Chrys., *art.* 3. Cette sorte de visibilité surnaturelle, unique en son genre, n'est pas moins que l'invisibilité naturelle un signe caractéristique de la supériorité de Dieu sur la créature.

DÉVELOPPEMENTS.

281. — Nous achèverons ce qui reste à dire de l'invisibilité surnaturelle de Dieu quand nous traiterons de la fin

surnaturelle de la créature raisonnable; nous montrerons qu'au point de vue de la raison on peut bien fournir quelques arguments probables en faveur de la possibilité de la vision surnaturelle de Dieu, en s'appuyant sur les dispositions naturelles qui y préparent, mais qu'on ne peut l'établir directement. Ici, nous nous bornerons à démontrer que du côté de Dieu le motif de l'invisibilité naturelle, 1° n'exclut pas la visibilité surnaturelle, mais 2° qu'elle l'implique.

282. — *Ad* 1. La distance de Dieu à l'esprit créé est sans doute plus grande, si l'on considère la mesure de leur perfection réciproque et la manière dont ils la possédent, qu'entre l'esprit créé et l'œil corporel. Mais en ce qui concerne l'homogénéité de la connaissance, l'esprit créé étant l'image de Dieu, lui est plus homogène que l'œil sensible ne l'est à l'esprit, car on ne peut dire d'un être sensible qu'il soit à l'image de l'esprit. L'esprit créé est pour ainsi dire naturellement apte à connaître Dieu de quelque manière, tandis qu'aucune force sensible ne saurait d'elle-même produire une connaissance quelconque de l'esprit. L'esprit créé possède donc dans son aptitude naturelle à connaître Dieu d'une manière médiate et abstraite, les dispositions requises pour atteindre, sous une influence supérieure, à la connaissance directe et immédiate, à la vision de Dieu, ou, comme s'expriment les théologiens, l'œil spirituel n'a pas besoin, pour voir Dieu, d'être tiré de la sphère de son objet naturel; il lui suffit d'être élevé à un degré plus haut de la même sphère. Ecoutons saint Thomas : « Ad tertium dicendum quod sensus visus, quia omnino materialis » est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed » intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam » a materia æqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum » est quod visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo » potest percipere naturam nisi ut hanc; sed intellectus » noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam » in materia, tamen resolvit compositum in utrumque et » considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus » Angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concre-

» tum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere » per intellectum dum cognoscit quod aliud est ipsa, et aliud » est ejus esse. Et ideo cum intellectus creatus per suam » naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse » concretum in abstractione per modum resolutionis cujus- » dam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam » separatam subsistentem et esse separatum subsistens, » 1 Pars, *quæst.* XII, art. IV, ad 3, et *contr. Gent.*, lib. III, cap. LIV, ad primam rationem : « Divina substantia non sic » est extra facultatem intellectus creati quasi aliquid omnino » extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia » immaterialis a sensu (nam ipsa divina substantia est pri- » mum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis prin- » cipium); sed est extra facultatem intellectus creati, sicut » excedens virtutem ejus, sicut excellentia sensibilium sunt » extra facultatem sensuum. Unde et Philosophus, in secundo » Metaphysicæ, dicit quod intellectus noster se habet ad » rerum manifestissima sicut oculus noctuæ ad lucem solis. » Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino » lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit. »

283. — *Ad* 2. La vision de Dieu ne peut être surnaturellement possible que de deux manières : il faut *a.* que le regard de l'esprit créé, pour être à la hauteur de son objet divin, soit transfiguré, affiné, rendu conforme à l'œil de Dieu, ou déiforme; il faut qu'avec l'accroissement de sa forme visuelle il reçoive une subtilité et une simplicité plus haute; il faut *b.* que Dieu lui-même, remplaçant l'impression qui émane de l'objet et qui serait d'ailleurs nécessaire pour le voir (*species impressa),* féconde et informe en quelque sorte l'œil de l'esprit. Ces deux possibilités ont leur raison d'être dans la simplicité absolue de Dieu, en vertu de laquelle il est encore infiniment plus simple que l'esprit créé, car *a.* comme la transfiguration de l'esprit n'est qu'une assimilation avec la simplicité de Dieu, essentiellement plus élevée, et avec la lumière de l'intelligence divine qui résulte de la simplicité, elle ne peut être produite et communiquée par Dieu qu'en vertu de cette simplicité. *b.* C'est uniquement parce que Dieu échappe à toute composition et est essentiellement plus simple que l'esprit créé, qu'il peut imprimer si profondément sa substance dans l'œil de notre esprit et

se l'unir d'une manière assez intime pour lui communiquer sa vertu. *Voy.* sur ce point Thom., *contr. Gent.*, lib. III, cap. LI. « Ad hujusmodi intelligentiam veritatis conside- » randum est quod substantia, quæ est per se ipsam subsis- » tens, est vel forma tantum, vel compositum ex materia et » forma. Illud igitur quod est ex materia et forma compo- » situm non potest alteri esse forma, quia forma in eo jam » est contracta ad illam materiam, ut alterius rei forma esse » non possit. Illud autem quod sic est subsistens, ut solum » tamen sit forma, potest alteri esse forma, dummodo esse » suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit; sicut » in secundo ostendimus de anima humana. Si vero esse » suum ab altero participari non possit, nullius rei forma » esse potest; sic enim per suum esse determinatur in » seipso, sicut quæ sunt materialia per materiam. Hoc autem » sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in » esse intelligibili considerandum est. Cum enim intellectus » perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum » in genere intelligibilium, quod est veritas ipsa, quod con- » venit soli Deo; nam cum verum sequatur ad esse, illud » tantum sua veritas est quod est suum esse, quod est pro- » prium soli Deo, ut in secundo ostensum est. Alia igitur » intelligibilia subsistentia non sunt ut pura forma in genere » intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentes. » Est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut » et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur » quod essentia divina potest comparari ad intellectum » creatum ut species intelligibilis, qua intelligit, quod non » contingit de essentia alicujus alterius substantiæ sepa- » ratæ; nec tamen potest esse forma alterius rei secundum » esse naturale, sequeretur enim quod simul cum aliquo » unita constitueret unam naturam, quod esse non potest, » cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura. Spe- » cies autem intelligibilis unita intellectui non constituit » aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, » quod perfectioni divinæ essentialiter non repugnat. » Voir le *Scholion* de Godefr. de Font., éd. Migne.

284. — IV. Si la vue de Dieu par l'esprit humain, dans l'état présent de son union avec le corps animal, est encore

beaucoup plus surnaturelle ou inaccessible à la nature que pour les purs esprits, elle est également incompatible avec la condition ordinaire de la vie animale et spirituelle de l'homme, si ce n'est par un nouveau miracle; car, selon la commune doctrine [1], elle entraînerait, sans un miracle spécial, une extase ou suspension de la vie naturelle, quand même elle ne détacherait pas l'âme de son union substantielle avec le corps et n'amènerait pas la mort physique. Elle ne saurait donc pendant la vie terrestre, même en faisant abstraction des considérations morales qui s'y opposent dans l'état présent, *in statu viæ,* avoir lieu que par exception ou par un privilége spécial. Or, l'existence de ce privilége ne peut se démontrer sûrement que pour l'âme humaine de Jésus-Christ, laquelle, à raison de l'union hypostatique, habite dans le sein de Dieu avec la personne divine.

L'Ecriture répète souvent, à propos de Jésus-Christ, que nul homme n'a jamais vu Dieu. L'invisibilité de Dieu implique donc, d'après l'Ecriture, qu'il n'est pas même visible surnaturellement et que d'après les lois de la Providence il ne peut pas le devenir à tous les hommes pendant leur carrière terrestre. Cependant cette loi n'est pas tellement certaine et absolue, qu'on ne puisse admettre quelques exceptions dans des cas particuliers, par exemple pour Moïse, saint Paul, la sainte Vierge. Saint Augustin les admet (en hésitant il est vrai) et saint Thomas.

DÉVELOPPEMENTS.

285. — *Voy.* Suarez, *de Deo*, lib. II, cap. XX, et Smising, *de Deo*, disp. VI. Ce qui vient d'être dit explique le sens de ces paroles de Dieu à Moïse : *Non poteris videre faciem meam, non enim videbit me homo et vivet* (c'est-à-dire *quandiu vivet*, ou *ita ut porro vivat*), Exod., 33, 20. Ce passage a provoqué chez les juifs une opinion souvent reproduite, à savoir que toute apparition surnaturelle de Dieu entraînerait la mort, d'autant plus que l'expression « voir la face de Dieu » signifiait souvent dans l'ancienne alliance une apparition extérieure et sensible, ou une manifestation de Dieu ou des anges sous

[1] Comp. S. Aug. et S. Thom., dans Suarez, ci-dessous.

forme d'image. C'est ainsi qu'il est écrit, après le récit du combat nocturne de Jacob : *Vocavitque Jacob nomen loci illius Phanuel, dicens : Vidi Deum facie ad faciem*, Gen., XXXII, 39. Lors donc qu'il est dit de Moïse, *Exod.*, XXXIII, 11, qu'il a vu Dieu face à face, et cela d'une manière plus parfaite que les autres prophètes, à qui Dieu n'apparaissait que par des figures et des énigmes, *Num.*, XXII, cela ne doit s'entendre que dans un sens relativement plus élevé, comme pour Jacob. Ce que saint Paul raconte de son ravissement, II *Cor.*, XII, pourrait, mieux que les expressions de l'Ecriture sur Moïse, s'entendre d'une vue immédiate de Dieu.

286. — Saint Irénée, *loc. cit.*, lib. IV, cap. XX, n. 5, distingue très-bien, outre la vue naturelle mentionnée *Rom.*, I, 20, trois sortes de visions surnaturelles de Dieu de la part des créatures (en prenant le mot de vision dans un sens large) : 1° une vision correspondant à celle qui avait lieu sous l'ancien Testament, et consistant dans l'appariton du Saint-Esprit aux prophètes ; 2° une vision correspondant à la vision du nouveau Testament, et consistant dans l'apparition physique du Fils de Dieu ; 3° enfin la vision qui aura lieu dans l'éternité au sein du Père, où Dieu sera vu dans son essence même. Et après les paroles que nous avons reproduites n. 275, saint Irénée ajoute aussitôt : « Homo etenim » a se non vidit Deum. Ille autem volens videtur hominibus, » quibus vult et quando vult et quemadmodum vult. Potens » est enim in omnibus Deus : visus quidem tunc per spiritum » prophetiæ, visus autem et per Filium adoptive, videbitur » autem et in regno cœlorum paternaliter, spiritu quidem » præparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente » ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in vitam » æternam, quæ unicuique evenit ex eo quod videat Deum. »

§ 80. L'incompréhensibilité de Dieu.

Ouvrages à consulter : Aug., *Epist.* CXLVII, et les autres Pères cités § 79; Thom., I *Part.*, quæst. XII, art. VII-VIII; Suarez, *de Deo*, lib. II, cap. XXIX; Ruiz, *de scientia Dei*, disp. VI (le meilleur); Petav., lib. VII, cap. III-IV; Franzelin, *thes.*, XVII et XVIII; Rogacci, I, 16.

287. — Le terme latin de *comprehendere*, en grec καταλαμ-βάνειν ou χωρεῖν, comprendre, saisir, est employé dans l'Ecriture et dans la langue de l'Eglise en un sens général, tantôt pour exprimer la connaissance intuitive et la distinguer de la connaissance médiate, abstraite et indirecte ; tantôt dans le sens spécial de comprendre, pénétrer de part en part, ou saisir dans le sens complet de ce mot, connaître un objet autant qu'il est donné de le connaître. Quand l'objet lui-même a des bornes on y joint ce sens accessoire qu'on le connaît jusqu'à ses limites, *fines ejus circumspicere*, Aug., *Ep.* CXLVII, ce qui évidemment n'arrive jamais quand il s'agit de Dieu. Pour les objets composés, il n'y a pas compréhension de la part de celui qui regarde, quand il ne voit pas tout ce qui se rattache à l'objet, ou qu'il ne le voit pas directement et immédiatement, surtout dans son fond, *ut nihil rei lateat videntem*, Aug., *ibid.*

Quand il s'agit de Dieu, au contraire, comme il est absolument simple, le défaut de compréhension ne saurait venir de ce qu'on ne voit pas l'être tout entier, mais de ce que cet être, à cause de sa richesse et de l'infinité de son contenu, ne peut être vu intensivement d'une manière aussi claire et aussi lumineuse qu'il est en soi connaissable, et de ce qu'il ne peut être vu tout entier et extensivement selon toute l'étendue de sa puissance. De là vient que l'Ecriture et l'Eglise distinguent en Dieu, comme dans les autres objets, en ce qui concerne la compréhension de son être, une profondeur, *altitudo*, βάθος, et une grandeur, *magnitudo*. C'est pour indiquer que la vue imparfaite des esprits placés hors de lui ne saurait pénétrer complètement le fond intime de son être, ni l'embrasser dans toute l'étendue de sa puissance. C'est pourquoi on distingue l'impénétrabilité et l'incompréhensibilité dans le sens rigoureux. Dans la terminologie des Pères grecs, le mot ἀχώρητος, exprime aussi et surtout l'invisibilité de Dieu. Tandis que la pénétration réciproque et l'égalité des personnes divines, dans leur manière d'être et de connaître, est appelée περιχώρησις. Le mot technique pour distinguer l'incompréhensibilité de l'invisibilité devrait donc être ἀπεριχώρησες.

288. — Si la simplicité de Dieu exige qu'il ne soit naturel-

lement visible que pour lui-même, son infinité veut aussi qu'il soit seul essentiellement parfait *intensive* et *extensive*, que lui seul puisse connaître tout ce qui est en lui connaissable, qu'il ait de lui-même une connaissance adéquate, universelle, complète, que cette connaissance ne puisse être communiquée aux esprits créés, même d'une manière surnaturelle, et que ceux-ci ne puissent y atteindre même dans la vision immédiate de Dieu.

Dieu est donc absolument inscrutable et incompréhensible à tous les êtres qui ne sont pas lui. Cette doctrine est de foi [1], surtout depuis le concile IV de Latran (cap. *Firmiter*) et le concile du Vatican (*de fide cath.*, cap. I), où il est dit que Dieu est aussi absolument incompréhensible qu'il est immense et tout-puissant. Cette expression, du reste, a été entendue par l'Eglise dans un sens absolu, et si quelques Pères, comme Fulgence, ont paru faire une exception en faveur de l'âme de Jésus-Christ; si quelques théologiens, entre autres Thomassin, l'ont faite réellement, cette exception, déjà très-grave en elle-même, ne confirme que mieux l'application de la règle aux simples créatures.

DÉVELOPPEMENTS.

289. — L'Ecriture, il est vrai, ne dit jamais expressément que l'incompréhensibilité de Dieu s'applique à la vision béatifique, elle ne l'envisage ordinairement que par rapport à la connaissance actuelle de l'homme. Cependant elle ne lui assigne pas pour cause exclusive l'imperfection spécifique de notre connaissance actuelle; la véritable raison sur laquelle elle s'appuie, c'est la grandeur, la profondeur insondable de la perfection divine; et si le plus souvent elle ne parle pas de l'incompréhensibilité de l'être de Dieu, mais seulement de l'incompréhensibilité de ses conseils et de sa puissance, *Ps.* CXLV, 7; *Rom.*, XI, 33; Eph. III, 20, la première se trouve comprise dans la seconde. Ainsi la grandeur de Dieu nous est dépeinte comme dépassant toute conception et toute louange dans le livre de Job, dans l'*Ecclésiastique* et les psaumes : *Forsitan vestigia Dei comprehendes et usque ad perfectum*

[1] Contre Vasquez, qui le niait, voy. Franzelin, *de Deo*, p. 228.

omnipotentem reperies; excelsior cœlo est... profondior inferno etc. [1], Job XI, 1-9, et : *Glorificantes Deum quantum potueritis, supervalebit enim adhuc,* ὑπερέξει γὰρ καὶ ἔτι, *et admirabilis (manet) magnificentia ejus; benedicentes Dominum exaltate illum quantum potestis, major est enim omni laude... Ne laboretis, non enim comprehendetis,* οὐ γὰρ μὴ ἐφίκησθε *(non ad finem pertingetis); quis videbit eum et enarrabit,* ἐκδιηγήσεται *(id est. : ita videbit ut possit ad plenum enarrare)?* Eccli., XL, XXX et suiv. Et encore : *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis* (l'hébreu est encore plus fort : *non est finis in perscrutatione magnitudinis Dei*). Ps. CXLIV, 3.

La profondeur de la perfection divine est surtout relevée dans saint Paul, *Rom.*, XI, 33 : *O altitudo divitiarum*, le (grec ajoute καὶ, en sorte que *divitiæ* et *sapientiæ* se trouvent l'un à côté de l'autre), *sapientiæ et scientiæ Dei, quam incomprehensibilia sont judicia ejus et investigabiles viæ ejus !* Ainsi la profondeur inscrutable de la perfection intrinsèque de Dieu (la même dont il est dit, I *Cor.*, II, 10 : « l'esprit qui est en Dieu pénètre les profondeurs de la divinité ») apparaît ici comme le motif de l'impénétrabilité de ses conseils et de ses œuvres. *Voir* les passages des Pères dans Pétau. et Ruiz, *loc. cit.*; dans Schwetz, § 16 et Klée, § 2.

290. — La raison formelle et intrinsèque de l'incompréhensilité de Dieu réside dans l'infinité de son être divin, qui emporte l'infinité de l'objet à connaître. Un objet infiniment connaissable ne saurait être épuisé par une faculté restreinte; or la faculté de connaître demeure toujours finie dans la créature, même après qu'elle est transfigurée par la lumière de la gloire. Cette gloire, il est vrai, est un écoulement de la propre lumière de Dieu, mais elle ne peut être communiquée à la créature que dans la mesure restreinte où celle-ci est capable de la recevoir ; et sous ce rapport elle demeure toujours finie. Ce caractère du fini apparaît d'abord dans le degré restreint de la clarté intensive de la connaissance, puis, comme conséquence, dans l'étendue restreinte du contenu extensif, qu'on distingue dans la simplicité de l'être divin par rapport à la multitude des objets auxquels

[1] Voyez le texte original, qui est encore plus expressif. *Voir* Franzelin, *de Deo*, p. 222.

peuvent s'étendre sa puissance, sa connaissance ou se volonté.

L'esprit créé voit donc l'infini, mais il ne le voit pas d'une manière infinie, *infinitum, non infinite;* il voit le tout, mais il ne le voit pas tout entier, *totum, non totaliter.* [1] Il en faut dire autant à plus forte raison de la connaissance non intuitive, laquelle ne saisit Dieu qu'indirectement. Ici la difficulté n'est pas tant de savoir comment cette connaissance n'est pas compréhensive, que de savoir comment en l'absence de toute compréhension il peut rester encore une connaissance réelle de Dieu. Voyez ci-dessus § 63.

291. — Pour achever d'expliquer la notion et la cause de l'incompréhensibilité de Dieu, nous ajouterons ce qui suit :

1. L'incompréhensibilité ne consiste pas formellement, il est vrai, en ce que la connaissance créée n'est pas réellement identique à l'être divin, en ce qu'il n'y a pas compénétration réelle entre l'un et l'autre, ni en ce que la connaissance créée ne peut être en elle-même une réalité infinie, ou un acte de connaissance infini; cependant c'est le défaut d'identité entre la raison créée et le caractère divin de l'incompréhensibilité qui rend la compréhension de Dieu impossible, absolument comme l'identité de la connaissance de Dieu avec son être lui permet de le comprendre.

2. Quoique, dans la vision béatifique, l'être divin ne soit pas vu seulement dans les rayons qui émanent de lui, ou dans son reflet, comme dans la connaissance médiate ci-dessus, § 63, mais en lui-même, cependant il présente la richesse infinie de son contenu à celui qui le regarde du dehors de la même manière qu'un point lumineux se fait voir dans le faisceau des rayons qui s'en échappent; ce faisceau ne peut être ni complètement pénétré, ni embrassé d'un seul regard. Il n'y a que l'œil de Dieu, placé au centre de son être, pour lequel il n'existe ni profondeur inaccessible, ni grandeur incommensurable, parce que l'un et l'autre se pénètrent et s'égalent.

[1] *Voy.* Thom., *cont. Gent.*, lib. III, cap. LV; Richard et Madiavilla, in III *Dist.* XIV, quæst. IV, cité par Franzelin, p. 230.

§ 81. L'ineffabilité de Dieu.

Ouvrages à consulter : Thom., I Part., *quæst.* XII et XIII; Suarez, *de Deo,* lib. II, cap. XXX; Joan. a S. Thom., *Disp.* XIII, art. V; Borgianelli, *il Sopranaturale,* lib. III, cap. IX et seq.

292. — On peut dire d'un objet qu'il est ineffable de deux manières : 1° quand la connaissance n'atteint pas toute l'étendue de cet objet, et que l'énoncé complet de la pensée n'en donne pas une connaissance adéquate; 2° quand la connaissance elle-même ne trouve pas de terme pour s'exprimer, soit parce que celui qui la possède ne la domine pas suffisamment pour pouvoir lui donner une expression, soit que personne ne puisse saisir le conteuu de l'expression et s'approprier la connaissance énoncée, sans posséder déjà cette connaissance. Quant à l'énonciation même, elle peut avoir lieu ou par des signes sensibles, comme chez les hommes, ou par des signes intellectuels, ou par une manifestation immédiate de l'expression ou parole intérieure, où se termine la connaissance elle-même. Au reste, que l'énonciation se fasse par des signes sensibles ou intellectuels, cela n'importe guère dans la question présente; l'essentiel est de savoir si l'esprit créé peut, sans signes distincts de l'expression intérieure de la connaissance, ou avec de tels signes, déposer la connaissance de Dieu dans une expression réelle; s'il peut le faire pour les autres ou seulement pour lui-même.

293. — I. Dieu est ineffable pour l'esprit créé : 1° parce que la connaissance que l'esprit créé peut énoncer de Dieu n'épuise jamais son objet. L'homme, pendant sa carrière terrestre, peut d'autant moins l'exprimer, que sa connaissance n'atteint pas même à l'essence de Dieu, bien loin de l'épuiser. En ce sens, l'ineffabilité de Dieu est un corollaire de l'incompréhensibilité, et à certains regards, de l'invisibilité. Cette doctrine est de foi, comme la doctrine de l'incompréhensibilité.

294. — Nous avons vu § 63 comment Dieu, tout ineffable qu'il est, peut cependant être exprimé par nous d'une

manière relative, comment nous pouvons parler de lui et lui donner des noms.

295. — II. Dieu est encore ineffable 2° parce que l'esprit créé n'est pas même capable, avec ou sans signes, de donner à la plus haute connaissance qui lui est possible, la connaissance intuitive, une expression telle qu'il puisse la communiquer à d'autres esprits. A ce point de vue l'ineffabilité est un corollaire évident de l'invisibilité de Dieu, et n'est pas moins certaine que cette dernière ; car le terme d'invisibilité de Dieu, à le prendre dans sa rigueur, ne dit pas seulement que Dieu, sans une exaltation surnaturelle de l'esprit créé, ne saurait se montrer à notre regard intellectuel ; il dit aussi que sans cette exaltation Dieu ne peut être saisi par une connaissance égale à la vision de son essence. Joignez-y, au point de vue théologique, que s'il en était autrement, on arriverait par un moyen fini à saisir l'infini tel qu'il est en lui-même. De là vient qu'il est impossible même à Dieu de s'énoncer par des signes extérieurs qui donneraient de lui une connaissance équivalente à la vue directe.

296. — Cette sorte d'ineffabilité convient aussi, relativement, à la connaissance de Dieu dont les saints ont été souvent favorisés en cette vie d'une manière surnaturelle. Cette connaissance, ils étaient incapables de la transmettre par des paroles, ils pouvaient seulement la rendre compréhensible à ceux qui avaient fait les mêmes expériences. Saint Paul disait en parlant de son ravissement, II *Cor.*, XII, 4 : *Audivi arcana verba quæ non licet homini loqui.*

297. — III. Il est au plus haut degré vraisemblable, quoique nullement certain, que Dieu est encore ineffable en ce sens que les bienheureux, dans la vision immédiate de son être, ne sont pas en état d'exprimer pour eux-mêmes, par une parole interne, leur propre connaissance, de lui donner cette formule intérieure qui est possible et naturelle pour tous les autres actes de la connaissance. Cette opinion admise, Dieu serait tellement ineffable que, bien loin de pouvoir être exprimé d'une manière adéquate, il ne pourrait pas même être exprimé tel qu'il est en lui-même.

DÉVELOPPEMENTS.

298. — Cette opinion a été soutenue par plusieurs anciens thomistes, surtout par Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, et Metzger, *Theol. salisb.*, tract. I, *disp.* VII, art. I, qui l'attribuent à saint Thomas, et de nos jours notamment par Borgianelli. Elle contribue beaucoup à exalter la sublimité de Dieu. C'est l'expression la plus haute de cette idée que l'infini ne peut avoir dans le fini de représentation homogène qui l'exprime et le rende tel qu'il est en lui-même. Cette représentation, si elle pouvait exister, serait la parole intérieure. Elle montre d'autre part que l'esprit, dans la vision de Dieu, est tellement soutenu par Dieu et plongé en lui, qu'il ne saurait recueillir et graver dans sa pensée l'objet de sa vision. La même chose arrive à l'âme en face d'une scène grandiose; elle perd le don de la parole, et, tout entière à son impression, elle ne peut assez maîtriser ce qu'elle voit pour essayer seulement, à plus forte raison pour être capable de le renfermer dans des idées précises.

299. — IV. Il est donc vraisemblable que la créature ne saurait énoncer par une parole intérieure la connaissance de Dieu tel qu'il est en lui-même. Il est encore plus vraisemblable et sans doute théologiquement certain que Dieu lui-même ne saurait exprimer et représenter pour la créature son être tel qu'il est en lui-même, soit par des signes extérieurs, spirituels ou sensibles, soit par des opérations distinctes de son être. Nous en avons donné la raison (ci-dessus II). Ajoutons enfin que, dans la langue de l'Eglise et des théologiens, la vue de Dieu dans sa parole intérieure, *verbum internum et æternum*, est considérée comme la seule connaissance parfaite et véritable qu'on puisse avoir de lui.

300. — Dieu, au contraire, demeure pour lui-même parfaitement exprimable, car il peut produire en lui et y produit en effet une expression véritable et adéquate de son être, et c'est dans cette parole consubstantielle qu'il peut donner et qu'il donne à connaître à la créature son être tel qu'il est en lui-même. Selon le langage de l'Ecriture et de l'Eglise, cette parole éternelle est la face même de Dieu, dans laquelle les bienheureux connaissent l'être divin tel qu'il est en soi.

Mais cette expression possible de la connaissance de Dieu est un nouveau miracle qui ne manifeste pas moins la richesse infinie de son être que l'impossibilité d'exprimer au dehors une connaissance intuitive. Et comme cette expression, identique à l'essence, ne peut être vue sans qu'on voie en même temps l'essence de Dieu, la possibilité de connaître Dieu par cette expression non-seulement ne supprime pas l'impossibilité que Dieu se fasse connaître tel qu'il est par autre chose que par lui-même, mais elle la confirme.

DÉVELOPPEMENTS.

301. — D'après cela, l'ineffabilité de Dieu résulte de son invisibilité et de son incompréhensibilité, de même que l'immutabilité ou l'immobilité résulte de la simplicité et de l'infinité. Elle correspond d'autant mieux à l'immobilité de Dieu qu'elle consiste au fond en ce que Dieu est aussi immobile en ce qui concerne la connaissance de la créature qu'en ce qui concerne son rapport local et temporel avec elle ; son être, tel qu'il est en lui-même, ne peut être représenté et rendu semblable à la connaissance créée par quelque chose qui serait placé hors de lui. Il faut au contraire que l'esprit créé soit rapproché de Dieu et lui soit intimement uni. De même, en outre, que c'est par son invisibilité que Dieu nous paraît ce qu'il y a de plus profond et de plus subtil, par son incompréhensibilité, ce qu'il y a de plus grand et de plus riche ; de même c'est par son ineffabilité qu'il nous apparaît dans toute sa hauteur, son immutabilité et son éternité. Incapable de descendre ou d'être ravalé de sa hauteur pour être représenté dans un autre tout entier et tel qu'il est en lui-même, les créatures ne peuvent le connaître que s'il les élève à soi et les admet dans le sein de son éternité.

Saint Irénée a magnifiquement exprimé cette pensée, lorsqu'après avoir appelé, dans le passage cité n. 286, la connaissance intuitive des bienheureux une « connaissance paternelle, » il ajoute : « Quemadmodum enim videntes » lumen intra lumen sunt et claritatem ejus percipiunt, sic » et qui vident Deum intra Deum sunt, percipientes ejus » claritatem. Vivificat autem eos claritas ; percipiunt ergo » vitam qui vident Deum. Et propter hoc incapabilis et

» incomprehensibilis *(et invisibilis)* visibilem se et compre-
» hensibilem et capacem hominibus præstat, ut vivificet
» percipientes et videntes se. Quemadmodum enim magni-
» tudo ejus investigabilis est, sic et benignitas ejus inenar-
» rabilis, per quam visus vitam præstat iis qui vident eum.
» Quoniam vivere sine vita impossibile est, subsistentia
» autem vitæ de Dei participatione evenit, participatio
» autem Dei est videre Deum et frui benignitate ejus. »

ARTICLE II.

LES ATTRIBUTS AFFIRMATIFS TRANSPORTÉS DES CRÉATURES A DIEU.

ATTRIBUTS INTRINSÈQUES DE L'ÊTRE DIVIN.

302. — Tout être, par cela seul qu'il est, a certains attributs positifs, *attributa transcendentalia*, ou *passiones entis*, qui expriment sa perfection, et qui lui appartiennent dans une mesure plus ou moins élevée, suivant le degré de sa perfection. Ces attributs doivent donc appartenir à Dieu d'une manière absolue, et la forme absolue selon laquelle ils lui reviennent doit être déterminée par les mêmes attributs négatifs qui caractérisent la perfection absolue de l'Etre divin, notamment par la simplicité, l'infinité et l'immutabilité. Nous devons mentionner surtout les trois attributs qu'on appelle transcendentaux : unité, vérité et bonté, que les anciens théologiens, notamment depuis Alexandre de Halès, traitent dans la théodicée. Le beau, chose étonnante, est presque toujours négligé, quoiqu'il mérite, quand il s'agit de Dieu, une attention particulière, car il se lie étroitement à l'amour que nous devons à Dieu et à la félicité que nous trouvons en lui. Nous y joignons, pour la même raison, la dignité ; elle n'est pas, sans doute, un attribut proprement transcendantal ; elle est plutôt un attribut spécial des êtres spirituels ; mais c'est justement pour cela qu'elle mérite d'être spécialement accentuée en Dieu, qui est un être éminemment spirituel. Il est vrai que le beau et le vénérable, τὸ καλόν, τὸ ὅσιον, ne sont que des nuances particulières du bien, et c'est pour cela que les anciens théologiens ne les ont pas ordinairement traités *ex professo*.

A ces attributs intrinsèques se rattachent les attributs qui concernent la causalité de l'être et qui correspondent aussi au degré de sa perfection, c'est-à-dire qui existent en Dieu d'une manière absolue. Nous voulons parler de la puissance, puis du rapport qui en résulte entre Dieu et les êtres hors de lui, et réciproquement. Mais ce rapport, il est nécessaire de s'en occuper déjà à propos des attributs intrinsèques, parce que ces attributs, notamment pour notre connaissance, ne révèlent toute leur valeur que dans leur rapport avec les êtres qui sont hors de Dieu.

§ 82. **L'unité absolue de Dieu.**

Ouvrages à consulter : Quand on traite la question de l'unité de Dieu, le mot *un* s'entend presque toujours dans le sens d'*unique*. Or, la question ainsi restreinte n'offre qu'un des éléments de l'unité absolue de Dieu, et on ne démêle parfaitement sa nature et son importance qu'en y comprenant les deux éléments de l'unité. C'est dans ce sens large que l'unité de Dieu est traitée par Denis l'Aréopagite, *de Div. nom.*, cap. XIII; Alex. de Halès, I Part., *quæst.* XIII-XIV; Thom., I Part., *quæst.* XI; Pic. Mirand., *de Ente et uno;* Petav., lib. II, c. VIII; Thomassin., lib. II, cap. I et seq., d'après les philosophes platoniciens, quoiqu'ils aient établi avec trop de fantaisie la théorie de l'unité.

303. — L'unité en général désigne cette propriété fondamentale en vertu de laquelle un être constitue un tout indivisible et séparé de tout être extérieur, *ens indivisum in se et divisum ab omnibus aliis.* Sous le premier rapport, l'être est un en soi ; sous le second, il est unique. L'unité, sous l'un et l'autre aspect, est susceptible de formes et de degrés divers. Toutes les unités créées ont cela de commun qu'on peut les énumérer avec d'autres ou les comprendre sous un point de vue général, c'est-à-dire qu'on peut faire un seul objet de plusieurs. Mais c'est là justement une marque que leur unité est imparfaite. L'unité parfaite est en même temps unique. C'est pour cela encore que l'unité des êtres créés ne peut être réellement le principe et la mesure de toutes les unités isolées, ni par conséquent de tout ce qui est plusieurs, comme l'unité mathématique est le principe et

la mesure du nombre; tandis que l'unité, quand elle désigne une perfection, n'exclut pas, mais implique ce rôle dominateur vis-à-vis de la pluralité. De là trois points de vue principaux sous lesquels on peut envisager l'unité de Dieu comme unité absolue.

304. — I. Il est clair avant toutes choses que Dieu n'est pas seulement un en soi et subsistant pour soi-même. Par l'essence de son être, comme par la simplicité intérieure et extérieure de sa nature, il est, d'une manière souveraine et unique, un en soi et indépendant de tous les autres êtres, *maxime unus*, Thom.; *si dici potest, unissimus est*, S. Bern., ci-dessus n. 174. Il est l'unité primordiale, il n'est pas devenu un, mais il l'est de soi-même; il est éminemment un, c'est-à-dire incomparablement plus un que tous les êtres dépendants de lui. Et cette unité sans égale de Dieu est d'autant plus sublime, qu'elle est à la fois infiniment riche, infiniment immuable et égale à elle-même. C'est pour cela que les Pères disent non-seulement que Dieu est un, mais qu'il est l'unité, *ipsa unitas*, ἑνάς et μονάς.

Cet exposé n'est que le résumé de la doctrine catholique sur les attributs négatifs de Dieu; il est donc de foi.

DÉVELOPPEMENTS.

305. — L'unité absolue de Dieu embrasse évidemment, dans un sens éminent, tout ce qu'il y a de perfection dans les différentes formes de l'unité créée. Alexandre de Halès, *loc. cit.*, n. 6, art. 3, montre que Dieu réunit en soi et l'unité des éléments et l'unité du tout composé, l'une par rapport à sa simplicité, l'autre par rapport à sa richesse. Goerrès, dans sa préface à la *Vie de Jésus*, de Sepp, a magnifiquement dépeint l'excellence de l'unité divine : « Cette divine essence, dit-il, existe d'abord en soi, et comme l'être, dans sa racine la plus intime, est en même temps l'unité de l'être, elle sera d'abord une en elle-même; et cette unité sera une unité pure, absolue, comme l'être qui réside en elle doit être absolu. Ce n'est pas une unité faite de pluralité, mais une unité avant toute pluralité. Elle n'est pas devenue une par mélange ou pénétration, mais par l'unité simple, souveraine, ineffable, radicale en laquelle tout acte, toute forme sont renfermés d'une manière ineffable dans les profonds abîmes de leur

mystère, au-dessus et en dehors de tout. Elle n'habite pas seulement en tout, mais elle est plus un avec tous les êtres qu'ils ne sont un avec eux-mêmes. Les êtres sont entre eux ce que sont les chiffres; or le plus excellent et le plus simple de tous les chiffres, c'est l'unité. La première unité divine ressemble à l'unité numérique, elle renferme en soi le principe de toutes choses, comme l'unité est le principe de tous les nombres; mais cette unité primordiale est plus profonde que toute unité dérivée. Plus simple en soi que ce qu'il y a de plus simple, elle n'est pss ce qu'il y a de plus simple, elle est plutôt au-dessus de tout ce qui est simple, la raison de toute unité et simplicité. Par l'excellence de sa nature elle surpasse toutes les unités comme tous les êtres.

« Cette unité qui produit toute unité est au-dessus de toute intelligence et de toute conception; nulle pensée ne la peut saisir, car elle dépasse en profondeur les plus profondes racines de la pensée. Non-seulement donc elle est telle qu'on ne peut rien concevoir de plus profond, de plus radical, de plus simple; mais elle est infiniment plus profonde, plus radicale que tout ce qu'on peut imaginer. Ainsi l'unité est une monade tout-à-fait primitive, la créatrice de toute monade créée; elle est dans sa simplicité l'être le plus ramassé en soi, et partant le plus riche et le plus achevé; c'est elle qui en Dieu concentre tout en un, qui dépasse toute quantité; elle n'est pas seulement ce qu'on peut imaginer de plus petit, elle est plus petite que tout ce qu'on peut concevoir. Ce noyau infiniment petit, ce centre élevé au-dessus de tout et qui soutient tout, est donc nécessairement en tout, il est le fondement de tout. »

L'auteur montre ensuite comment ce noyau infiniment petit, renfermant en soi la plénitude de toute perfection, est en même temps ce qu'on peut concevoir de plus grand, et plus grand que tout ce qu'on peut concevoir.

306. — II. Dieu, par la perfection absolue de son unité, n'est pas seulement un être à part, *singulare*, *individuale;* il est encore absolument unique, singulier dans toute la force du terme, un être qui n'en comporte point d'autre au-dessus ou à côté de soi; il n'est pas un parmi plusieurs; il est unique et au-dessus de tous. L'absolue unité de Dieu exclut sur-

tout et essentiellement la multiplication de son essence, ce qui donnerait lieu à plusieurs êtres divins. Cette doctrine est de foi non-seulement en ce sens qu'il n'y a pas plusieurs dieux, mais en ce sens que l'existence d'un seul Dieu est une suite nécessaire de son absolue perfection. Car c'est ainsi que l'Ecriture envisage l'unité de Dieu quand elle lui fait dire : *Ego Jehova et præter me non est alius.*

DÉVELOPPEMENTS.

307. — Les arguments qu'on allègue d'ordinaire en faveur de l'unité de Dieu ne sont pas autre chose au fond que le développement, sous une forme différente, de la doctrine d'un seul Dieu résultant de la perfection absolue de son unité intrinsèque. *Voir* les développements complets dans Thom., *contr. Gent.*, lib. I, c. XLII. La simplicité de l'unité de Dieu a pour conséquences spéciales : 1° *a.* que l'essence divine existe nécessairement, et qu'elle existe nécessairement telle qu'elle se trouve en réalité dans son sujet; *b.* qu'en dehors de cette essence il ne peut pas y avoir de principe qui l'individualise, par conséquence que c'est l'essence qui produit en Dieu son individualisation; 2° une autre conséquence de son unité *infinie*, c'est *a.* que Dieu épuise toute la plénitude de son être et qu'on ne peut concevoir aucun être qui soit indépendant de lui, que ce qu'on imaginerait ainsi par une fiction ne serait qu'une idole, pour parler le langage de l'Ecriture; *b.* qu'il est l'être le plus élevé et le plus grand qu'on puisse se figurer, ce qui ne serait pas s'il y avait à côté de lui un être d'une grandeur et d'une bonté égales à la sienne.

308. — Quant aux appellations qu'il convient de donner à cette unité de Dieu, les Pères et les théologiens ne sont pas unanimes. On est porté tout d'abord à l'appeler unité numérique, pour la distinguer de l'unité spécifique qui admet la multiplicité et qui en est le point de départ. Cependant comme l'unité numérique, dans le sens ordinaire de ce mot, indique qu'il y a, outre cet être individuel, d'autres êtres de la même espèce, on peut dire que l'unité de Dieu n'est pas une unité numérique, parce qu'elle n'est pas le point de départ, l'élément d'une pluralité de dieux, mais qu'elle l'exclut formellement.

C'est pour faire ressortir ce dernier point que Rufin, *Expos. Symbol.*, appelle l'unité de Dieu *unitas universitatis*, unité qui épuise tout ce qui est compris dans l'idée de l'être. On évitera aussi toute équivoque en appelant l'unité de Dieu *unitas singularitatis*, à prendre ce mot dans toute son étendue ; c'est dire en même temps que cette unité de « singularité » est une suite de « l'unité singulière, » la seule qui appartienne à Dieu, et qui soit vraiment sublime.

309. — De plus, comme c'est une suite nécessaire de son unité que Dieu ne soit pas seulement unique dans une classe d'être déterminés, mais qu'en général il ne soit pas seul avec d'autres êtres dans une même catégorie, on a très-bien établi que l'unité de Dieu représente d'une façon éminente non-seulement la perfection des êtres particuliers, mais encore l'unité universelle de la nature commune aux êtres particuliers d'un même genre ou d'une même espèce. Car l'unité de toutes les espèces et de tous les genres tire sa raison d'être fondamentale de ce que les individus d'une classe plus ou moins nombreuse sont formés sur Dieu, leur type commun, l'idéal inépuisable de toute perfection, contenant toutes les espèces et tous les degrés de perfection ; de ce que Dieu, dans son unité absolue, est à la fois la cause créatrice de tous les genres et de toutes les espèces, comme de tous les individus. Dieu, enfin, comme cause absolue, est aussi substantiellement dans tous les objets que la nature commune aux êtres particuliers est contenue dans leur substance. *Voy.* Alex. Hal., *quæst.* XIV, n. 6, art. IV.

310. — III. Dieu, en sa qualité d'être infiniment pur, au-dessus de toute pureté, n'est pas seulement la raison première, l'idéal suprême de toute unité dans les autres êtres ; il est aussi, comme unité infiniment féconde, la raison et l'idéal de toute pluralité et de toute diversité hors de lui, comme il est par son unité immuable et éternelle, le point central et unifiant qui soutient et coordonne tous les autres êtres dans leur pluralité, le milieu enfin où tous aboutissent. Son unité est donc la première unité, la seule indépendante, absolument puissante, féconde et vraiment royale ; c'est l'alpha et l'oméga, c'est le foyer où tout converge ; c'est là que se réalise d'une façon éminente ce que l'unité du

nombre produit en mathématiques par rapport aux chiffres composés, ce qu'est le cercle à l'égard de la circonférence.

§ 83. Dieu est la vérité objective absolue. — Il est la vérité même, la vérité primordiale.

Ouvrages à consulter : Anselm., *Opusc. de verit.;* Alex. Hal., I Part., *quœst.* XV (très-détaillé); Thom., I *Part.,* quæst. XI; *contr. Gent.,* lib. I, cap. XLII; *Quœst. de verit.,* quæst. I; Bonav., in I *dist.* VIII; Ruiz, *de scientia Dei,* disp. LXXXVIII-XC; Franzelin, *thes.* XXVIII.

311. — La notion de vérité est une notion très-complexe et susceptible de plusieurs définitions. Nous grouperons dans l'ordre suivant les différentes acceptions de ce terme : 1° on appelle vérité l'accord de la connaissance ou de l'expression de la connaissance avec la réalité objective : vérité de la connaissance, vérité formelle ou subjective ; 2° réciproquement, on appelle vérité l'accord de la réalité objective avec la connaissance, surtout quand la réalité, comme dans un œuvre d'art, est le produit d'une connaissance et que cette connaissance est la mesure de la réalité ; 3° on dit encore que la vérité, ou plutôt le vrai, c'est ce qui est, en tant qu'il peut être l'objet d'une vraie connaissance, qu'il offre à celle-ci une matière précise, qu'il est la mesure de la vérité formelle, qu'il se présente comme quelque chose de concevable ou qui doit être nécessairement conçu : c'est la vérité objective ou fondamentale ; 4° d'après cela, on appelle encore vérité la convenance des choses avec elles-mêmes, ce qui fait qu'elles paraissent telles qu'elles sont (la véracité morale en fait aussi partie), ou qu'elles sont réellement ce qu'elles paraissent ou ce pour quoi elles sont données ; mais surtout la convenance des choses (ou des actions) avec leur nature et leur fin, avec le modèle qu'elles doivent imiter ou reproduire, sur lequel on les juge et les mesure : c'est la vérité réelle ou morale ; 5° on dit encore qu'une chose est vraie par *apposition,* par exemple l'or, quand elle répond réellement à une idée déterminée, comme un métal qui n'aurait pas seulement l'éclat, mais encore la

nature de l'or, par opposition à l'or faux ; ou lorsqu'elle répond parfaitement à son idée et qu'elle ne contient aucun mélange étranger : comme l'or véritable, pur, sans alliage.

Dans ce sens, on peut dire aussi de Dieu qu'il est vraiment Dieu, ou plutôt le Dieu véritable, que son être est le plus vrai de tous les êtres, et même, sous certain rapport, le seul vrai, puisqu'il est l'Etre absolument pur et parfait.

Dans ce cas, toutefois, l'attribut vrai ne serait plus un attribut proprement dit ; ce ne serait pas l'attribut qu'on a surtout en vue quand on dit que Dieu n'est pas seulement vrai, mais la vérité même.

Cet attribut désigne plutôt, soit la vérité formelle de la connaissance de Dieu, de ses paroles ou actions; soit la vérité objective et réelle de son être, au sens expliqué 3 et 4. Dans le premier sens, nous parlerons de la vérité de Dieu quand nous traiterons de la vie divine ; dans le second sens, il faut la considérer ici comme un attribut transcendental de l'être. Sous ce rapport, la vérité ou plutôt le vrai est d'autant plus parfait qu'il est plus connaissable en lui-même et par lui-même, qu'il remplit et rassasie davantage la faculté de connaître, qu'il permet d'acquérir une connaissance ferme et inébranlable, qu'il est plus concevable par lui-même et qu'il faut le considérer nécessairement comme réel ; le vrai enfin est d'autant plus parfait qu'on peut l'apprécier en lui-même et par lui-même, et non par un autre, et qu'il est la mesure d'autres objets.

312. — I. De même que Dieu possède de toute nécessité une perfection éminemment simple, infinie, immuable; de même sa vérité objective et réelle est 1° la plus lumineuse et la plus pure, 2° la plus complète et la plus haute, 3° la seule qui soit en elle-même immuable et éternelle. Car 1° l'être de Dieu n'est pas seulement connaissable d'une manière quelconque, il est encore, à cause de son immatérialité absolue, si essentiellement connaissable en lui-même et par lui-même, qu'il est identique à sa connaissance (la vérité pure); il y a accord complet, parce qu'il y a identité absolue, entre le phénomène par lequel Dieu se présente à sa connaissance et la raison de son être avec tous les éléments qui

le constituent, à cause de sa simplicité absolue. 2° Quand l'être infini se déroule sous le regard de Dieu, il révèle la plénitude de tout ce qui est connaissable, en sorte qu'il peut rassasier toute faculté de connaître, fût-elle infiniment parfaite (vérité complète ou universelle); on ne peut concevoir au-dessus de cet objet aucun objet plus élevé et plus parfait, rien même qui le complète. Il ne peut donc être surpassé par aucune connaissance; il est le sommet de tout ce qui est connaissable, et c'est là que s'arrête toute connaissance (vérité suprême). 3° Son essence demeurant seule éternelle et immuable au sein de son être, elle demeure immuable aussi comme objet de la connaissance, puisque seule elle peut fonder par elle-même une connaissance éternelle et immuable (vérité immuable et éternelle par elle-même). 4° Enfin de ce que Dieu n'est pas seulement concevable, mais qu'il doit être nécessairement conçu comme existant, de ce qu'il est d'accord non pas avec un autre être placé hors de lui, mais avec lui-même, et que tout le reste doit concorder avec lui, il s'ensuit qu'il n'est pas seulement vrai ou quelque chose de vrai, il est sa propre vérité, il est la vérité même.

313. — Toute cette doctrine est de foi quant à sa substance, car elle n'est que la formule distincte, le groupement de diverses propositions qui en soi sont toutes des vérités dogmatiques implicitement contenues dans ces paroles de l'Ecriture : *Ego sum via, veritas et vita*, Jean, XIV, et : *Christus est veritas*, I Jean, V, 6.

314. — II. Dieu étant la seule vérité essentielle, la vérité même, est aussi dans un sens éminent la première vérité ou la vérité primitive, *prima veritas*, comme il est appelé dans la langue technique de la théologie classique. Et il l'est non-seulement en ce sens négatif qu'il n'y a pas de vérité avant lui et au-dessus de lui, mais dans le sens positif; en d'autres termes 1° il est la cause première qui rend objectivement connaissables et concevables toutes les autres vérités réelles, la raison unique pour laquelle toutes les vérités idéales sont conçues nécessairement, universellement, éternellement; 2° idéal ou prototype de toutes choses, il est leur règle suprême, il est la raison de toutes les idées, de toutes

les règles, de toutes les lois selon lesquelles il faut juger et apprécier la vérité de leur être et de leur perfection ; 3° sa vérité est en quelque sorte le miroir, la lumière objective dans laquelle et par laquelle toutes les autres vérités peuvent être connues, et connues plus parfaitement que par elles-mêmes.

Il ne suit pas de là sans doute que toutes les autres vérités peuvent ou doivent être connues de nous en vertu de la connaissance même de Dieu; mais il s'ensuit *a.* que nulle vérité ne peut être connue que par une influence de Dieu sur notre esprit, et que nous connaissons tout sous l'action et l'impression de la vérité première; *b.* que l'affirmation de toute autre vérité renferme implicitement l'affirmation de Dieu comme vérité première; *c.* que nier la vérité de Dieu c'est nier logiquement toute autre vérité objective ; par conséquent l'erreur radicale qui nie l'être de celui qui est essentiellement rend toute connaissance incertaine, ou plutôt la change en mensonge et en tromperie.

DÉVELOPPEMENTS.

315. — La 1re proposition résulte de cette vérité que tout ce qui n'est pas par soi-même n'est pas possible par soi-même ou ne peut être conçu comme possible; il lui manque certaines propriétés nécessaires qui le fassent paraître telle ou telle chose, sans qu'il soit possible de le concevoir autrement; d'où il suit que la cause de son existence objective doit résider dans un autre être, dont sa réalisation dépend en dernière instance.

La 2e proposition se fonde sur ce que tous les objets créés n'ayant été appelés à l'existence que comme des copies de la perfection divine, doivent tendre essentiellement, selon la mesure de leur être particulier, à s'assimiler la perfection de Dieu et ne sont vraiment parfaits que dans la mesure où ils remplissent cette tâche.

La 3e proposition résulte de ce que la connaissance parfaite de la cause renferme nécessairement la connaissance des effets qu'elle contient et qui en proviennent ; et comme tout être réel se manifeste ou se rend perceptible par lui-même, la cause de tout être réel doit manifester et rendre perceptible non-seulement cet être, mais tout être

imaginable. *Voir* d'autres détails ci-dessous § 89 et suiv., et sur les autres propositions, n. 18-19.

La dernière proposition est surtout dirigée contre la philosophie contemporaine et contre son application pratiquée au sein de l'état moderne, où l'athéisme matérialiste nie toute vérité suprasensible, tandis que l'athéisme panthéistique (dans Hégel surtout) rejette, avec le principe de contradiction, toute vérité objective. Le concile du Vatican y fait allusion, *Proem. Const.* I, quand il dit : « Negato vero » Deo, prolapsa tandem est multorum mens in pantheismi, » materialismi, atheismi barathrum, ut jam ipsam rationalem » naturam omnemque justi et recti normam negantes imo » humanæ societatis fundamenta convellere nitantur. »

§ 84. La bonté de Dieu objective et absolue. — Dieu est la bonté même et le bien souverain.

Ouvrages à consulter : Dion. vulg., *de Div. hom.*, cap. IV; Mag. I, *dist.* I; là-dessus, Bonav.; Alex. Hal., I Part., *quæst.* XVII; Thom., *Quæst. disp. de verit.*, quæst. XXI; I Part., *quæst.* V-VI; *contr. Gent.*, lib. I, cap. XXXVII-XLI ; Bonav., *Itiner. ment.*, cap. VI; Petav., lib. VI, cap. I et seq. ; Thomassin., lib. II, cap. VII-IX; Aguirre, *Theol. S. Anselmi*, disp. XXXIX; Lessius, *de Perfect. div.*, lib. VII; Rogacci, I, cap. XVIII.

316. — On dit qu'un être est bon 1° quand il est l'objet d'un désir, *concupiscentia*, *amor concupiscentiæ*, d'une possession ou d'une jouissance désirée, ***bonum est quod omnia appetunt***, c'est-à-dire ***id quod appetitur ab omnibus***, ***quatenus appetitur aut appetibile est dicitur bonum***. On appelle bon surtout et absolument bon ce qui mérite d'être désiré et possédé pour lui-même, à cause de la valeur et de la perfection intrinsèque qu'il contient et communique; ce qui par sa valeur interne est un objet de jouissance, c'est-à-dire le « bon honnête, » par opposition au bon utile et au bon purement délectable, dont on ne considère pas la valeur interne.

Le bon honnête est lui-même de deux sortes, suivant qu'on l'envisage comme un moyen de rassasier et de rendre heureux ceux qui le possèdent, ou comme un ornement. Dans ce dernier cas, quand il se rencontre dans les êtres spiri-

tuels, il se confond avec le bon de l'ordre ou de la rectitude, ou avec le bon moral, qui dans l'estimation pratique occupe le premier rang parmi les choses qui méritent le nom de bon. Mais pour que ce bon puisse être désiré, il faut, quand il est étranger à celui que le convoite, qu'il soit communicable et veuille se communiquer, *communicative*, ou *communicativum sui*.

2° On dit qu'un être est bon quand il est l'objet d'une inclination affectueuse, *amor*, ou *amor benevolentiæ*, c'est-à-dire quand il est conçu lui-même comme un objet capable ou digne de la possession du bien dans le premier sens, ou comme un objet à qui on veut du bien. L'aptitude et la dignité objective d'un sujet à posséder un bien, agit sur le sujet aimant en proportion du rapport où ils sont entre eux, ou du moins en tant qu'ils vivent en société, ou qu'ils sont unis par l'amour. Ainsi le bon que l'on aime comme sujet de la possession, devient lui-même l'objet d'une possession désirée, puisque le sujet aimant place son bonheur et sa perfection à savoir ou à rendre heureux le sujet aimé.

3° Envisagé sous le rapport des égards et de la complaisance qu'il mérite, *complacentia*, on appelle bon un objet qui possède effectivement le bien qu'il peut et doit posséder, ou du moins qui y aspire et se comporte dans ses actes comme il doit se comporter, qui fait ce qu'il doit, et apparaît à ce titre digne de louange et d'imitation.

L'idée du bon, dans ces trois acceptions, se rattache étroitement à l'idée de perfection; seulement, dans le premier cas, le bon désigne la perfection même, ou sa cause; dans le second, ce qui est perfectible; dans le troisième, ce qui est perfectionné, c'est-à-dire le sujet dans la possession et dans l'exercice même de sa perfection.

DÉVELOPPEMENTS.

On trouve surtout dans saint Thomas une belle analyse du bon, *Quæst. disp. de malo*, quæst. I, art. II : « Loquendo de » bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem, » etiam ampliorem quam ens, ut Platonicis placuit. Cum » bonum sit id quod est appetibile, id quod est secundum se » appetibile est secundum se bonum. Hoc autem est finis. » Sed quia ex hoc quod appetimus finem, sequitur quod

» appetamus ea quæ in finem ordinantur, consequens est ut
» ea quæ ordinantur in finem, ex hoc ipso quod in finem vel
» bonum ordinantur, boni rationem obtineant; unde utilia
» sub divisione boni comprehenduntur. Omne autem quod
» est in potentia ad bonum, habet ad bonum ordinem, cum
» esse in potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum.
» Patet ergo quod id quod est in potentia, ex hoc ipso quod
» est in potentia habet rationem boni. Omne ergo subjectum,
» in quantum est in potentia respectu cujuscumque perfec-
» tionis, etiam materia prima, ex hoc ipso quod est in
» potentia, habet boni rationem. Et quia Platonici non dis-
» tinguebant inter materiam et privationem, ordinantes
» materiam cum non ente, dicebant quod bonum ad plura se
» extendit quam ens. Et hanc viam videtur secutus Diony-
» sius, in lib. *de Divin. nomin.* (cap. v), bonum præordinans
» enti. Et quamvis materia distinguatur privatione et non
» sit non ens nisi per accidens, adhuc tamen hæc conside-
» ratio, quantum ad aliquid vera est, quia materia prima
» non dicitur ens nisi in potentia et esse simpliciter habet
» per formam; sed potentiam habet per seipsam, et cum
» potentia pertineat ad rationem boni, ut dictum est,
» sequitur quod bonum conveniat ei per seipsam. Quamvis
» autem quodcumque ens, sive in actu sive in potentia,
» absolute bonum dici possit, non tamen ex hoc ipso quæ-
» libet res est bonum hoc; sicut si aliquis homo sit bonus
» simpliciter, non sequitur quod sit bonus cytharœdus, sed
» tunc tantum quando habet perfectionem in arte cytha-
» rizandi. Sic ergo, licet homo, secundum hoc ipsum quod
» est homo, sit quoddam bonum, non tamen ex hoc ipso est
» bonus homo; sed id quod facit bonum unumquodque est
» propria virtus ejus, virtus enim est quæ bonum facit
» habentem, secundum Philosophum *in II Ethic.* (cap. vi, in
» princ.). Virtus autem est ultimum potentiæ rei, ut dicitur
» *in I De cœlo* (com. cxvi). Ex quo patet quod tunc dicitur
» aliquid bonum hoc quando habet perfectionem propriam,
» sicut homo bonus quando habet perfectionem hominis, et
» bonus oculus quando habet perfectionem oculi. Secundum
» præmissa ergo apparet tripliciter dici bonum. Uno enim
» modo *ipsa perfectio rei* bonum ejus dicitur, sicut acumen
» visus dicitur bonum oculi, et virtus dicitur bonum hominis.

» Secundo dicitur bonum res *quæ habet suam perfectionem*, » sicut homo virtuosus et oculus acute videns. Tertio modo » dicitur bonum *ipsum subjectum*, secundum quod est in » potentia ad perfectionem, sicut anima ad virtutem, et » substantia oculi ad acumen visus. »

317. — Quand nous traitons de la bonté de Dieu comme propriété de son être, nous n'excluons pas la bonté comme qualité morale de sa volonté, comme sainteté et bienveillance dans les sentiments. Cependant il s'agit surtout ici de la bonté subjective qui appartient à Dieu comme être suprême en vertu de son être, et qui apparaît comme un objet sur lequel la volonté exerce son vouloir.

Cette bonté là, au lieu d'être une qualité de la volonté et de la rendre bonne, est simplement un bien qui la détermine, en sorte que la bonté du vouloir divin, comme celle du vouloir des créatures, trouve sa raison et sa règle dans la bonté de ce bien. Dieu, étant le bien par excellence, doit être envisagé sous les trois points de vue indiqués ci-dessus, bien qu'il n'y ait pas lieu de distinguer en lui entre le parfait, le perfectible et le perfectionné. C'est même justement parce que ces choses en lui s'impliquent essentiellement, parce que le perfectible disparaît dans le parfait et devient perfectionnant, qu'il est la *bonté* et le *bon* absolu.

318. — I. Comme les créatures reçoivent du dehors tout ce qu'elles sont et tout ce qu'elles ont, on ne les considère pas en première ligne comme un bien digne d'être désiré et possédé, mais comme des sujets capables de posséder un bien extérieur qui leur arrive. C'est pourquoi elles ne possèdent jamais en elles-mêmes, mais au dehors, tout le bien qu'elles possèdent. Le bien qu'elles ont en elles n'est qu'une partie de ce qu'elles possèdent en général, un moyen de posséder et de goûter des biens extérieurs. Encore moins possèdent-elles tout le bien que d'autres êtres possèdent ou désirent.

Dieu, au contraire, renfermant dans son être essentiel et infini la plénitude de toute perfection, apparaît tout d'abord comme un bien, et un bien renfermant essentiellement et originairement la plénitude de tout ce qui mérite d'être désiré et possédé. Il n'a pas besoin d'être complété par un

autre, et n'est pas même susceptible de l'être ; tous les autres biens se trouvent virtuellement en lui et ne doivent être considérés que comme un écoulement, une participation de sa plénitude. Il n'est pas seulement un bien d'une espèce déterminée, ou pour une espèce déterminée d'êtres ; il est le bien absolu, la bonté même.

En cette qualité, l'essence infinie de Dieu n'est pas seulement pour lui-même le bien parfait, *bonum proprium Dei*, renfermant tout ce qui est pour lui-même digne d'être désiré et possédé; elle est aussi le bien absolu de tous les autres êtres, *bonum commune*, ou *universale omnium rerum*, un bien dans lequel et par lequel tous les autres êtres cherchent et trouvent tout ce qui est pour eux digne d'être désiré et possédé. Il est donc susceptible d'être universellement communiqué à tous les êtres, à cause de sa richesse infinie et de son éminente fécondité, *bonum maxime communicabile*, de même qu'il peut et doit être désiré de tous, à cause de leur indigence absolue, car ils ne sont rien d'eux-mêmes et ils tiennent tout de lui.

319. — Le bien divin est, auprès de tous les autres biens, 1° le bien par excellence, *bonum omnis boni*, parce que sa richesse et sa fécondité infinie renferme la valeur de tous les autres, parce qu'il les produit, les soutient et les conserve comme leur source et leur racine, et que c'est vers lui que tous tendent et aspirent ;2° il est seul le bien nécessaire et suffisant à tous, *bonum unum necessarium et sufficiens;* 3° le bien souverain, *summum bonum*, surpassant infiniment la valeur de tous les biens particuliers et de tous les biens ensemble. Il faut donc non-seulement le désirer avec ceux-ci, mais le désirer et l'estimer par dessus tout; 4° il est le premier bien ou le bien primitif, *primum bonum;* c'est à lui que tous les autres êtres doivent leur existence, à lui que la reconnaissance est due avant tous les autres; 5° il est la fin de tous les biens, *finis bonorum omnium*, en ce sens qu'en aspirant aux autres biens il faut s'appliquer à les posséder en Dieu, comme une participation du bien souverain, et se reposer, quand on les possède, non pas en eux, mais en Dieu même.

320. — C'est surtout pour la créature raisonnable que Dieu apparaît comme le bien suprême et la fin de tous les biens, de même qu'il est pour elle, tout autrement que pour les autres

créatures, un bien digne d'être désiré et possédé. Dieu n'est le bien des créatures privées de raison qu'autant qu'il produit en elles et pour elles des biens créés dont il se sert pour leur communiquer sa richesse ; mais il est le bien des créatures raisonnables en ce sens qu'elles peuvent le posséder et le goûter en lui-même et tel qu'il est, par la connaissance et l'amour. C'est donc un bien non-seulement dans les autres, mais à côté des autres biens qu'elles goûtent et possèdent. Or, c'est précisément en cette qualité qu'il figure parmi les biens de la créature raisonnable non comme leur étant coordonné, mais comme le bien suprême, qui les surpasse tous en valeur et qui peut seul contenter leurs désirs. Il apparait en même temps comme la fin de tous les autres biens, car ou ces derniers ne sont pas tous un objet de jouissance, ou ils ne sont pas cela exclusivement ; ils sont plutòt, d'une façon ou d'une autre, des moyens d'acquérir et de consommer la jouissance du bien divin. C'est en ce sens que les théologiens, à la suite de saint Augustin et du Lombard, *loc. cit.*, appellent le bien increé, en l'opposant à tous les biens créés, *bonum quo sit fruendum*, et ces derniers : *bona quibus sit utendum*. L'ensemble de cette doctrine est de foi, parce qu'elle n'est formée que d'une suite de propositions de foi élémentaires.

DÉVELOPPEMENTS.

321. — De l'Ecriture, il faut citer d'abord ces paroles du Seigneur à Moïse : *Ostendam omne bonum tibi*, puis les nombreux passages où Dieu est représenté ou invoqué comme se suffisant à lui-même, comme la source de tout bien pour les autres ; les passages enfin où il est parlé de ses richesses. La même chose se trouve implicitement dans les endroits où Dieu est appelé le bien par excellence, le bien unique.

322. — Des saints Pères, nous mentionnerons d'abord le passage classique où saint Augustin décrit la pureté essentielle et la plénitude de la bonté de Dieu. Après avoir énuméré différents autres biens, il ajoute : « Bonum hoc et » bonum illud ; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si » potes. Ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum » omnis boni... Quid hoc nisi Deus? Non bonus animus, aut » bonus angelus, aut bonum cœlum, sed bonum Bonum. Cum

» enim audio, v. g., quod dicitur bonus animus, sicut duo » verba sunt, ita ex eis verbis duo quædam intelligo; aliud » quo animus est, aliud quo bonus est... non quia id ipsum » quo animus est, non est aliquid boni... sed ideo nondum » dicitur bonus animus, quoniam restat ei actio voluntatis, » qua sit præstantior; quam si neglexerit, jure culpatur » recteque dicitur non bonus animus... Cum itaque audis » bonum hoc et bonum illud, quæ possunt alias dici etiam » non bona... si illis detractis potueris per se ipsum perspi» cere bonum, perspexeris Deum... Hæc est veritas et sim» plex bonum; non enim est aliud aliquid quam ipsum » bonum, ac per hoc etiam summum bonum. Non enim » minui vel augeri bonum potest, nisi quod ex alio bono » bonum est. Ad hoc se igitur animus convertit, ut bonus » sit, a quo habet ut animus sit. » *De Trin.*, lib. VIII, n. 4-5.

Denis l'Aréopagite, à son tour, fait voir, dans un vaste tableau, que la bonté divine est communicable et féconde à raison même de sa pureté et de sa plénitude, par la comparaison qu'il fait de Dieu au soleil : « De même que la bonté de Dieu domine tout, descend des êtres les plus nobles et les plus élevés jusqu'aux êtres les plus infimes, bien qu'elle reste au-dessus de tous, car ni les plus élevés n'atteignent à sa hauteur, ni les plus bas ne sortent de sa sphère; éclairant au contraire tout ce qui peut être éclairé, le créant et le vivifiant et le retenant dans l'unité et la consommant, donnant à tous les êtres la mesure, et le temps et le nombre et l'ordre; de même qu'il est leur étendue, leur cause et leur fin, ainsi en est-il de cette image rayonnante de la bonté divine, de ce vaste soleil, tout lumineux et toujours luisant, ὁλολάμπης καὶ ἀείφωτος, bien qu'on ne puisse le considérer que comme un reflet du premier et incomparablement inférieur. Tout ce que la lumière peut embrasser, le soleil l'éclaire, et il répand d'en haut sa lumière de telle sorte que l'éclat de ses propres rayons inonde tout l'univers visible dans sa hauteur et sa profondeur. Et si quelque chose n'y participe point, cela ne vient pas de la faiblesse et de l'indigence de ce dispensateur de lumière, mais de l'inaptitude à la recevoir. Car en fait il dépasse quantité de ces objets rapprochés pour en éclairer d'autres plus éloignés, et il n'y a

rien de visible qui ne soit pénétré de la grandeur de son éclat incomparable. Le soleil contribue en outre à la production des corps visibles, il les met en mouvement et alimente leur vie ; il les développe, les perfectionne, les purifie et les rajeunit ; il mesure et dénombre les saisons de l'année, les jours et toute l'existence terrestre... Et de même que la bonté divine attire tout à soi, et qu'en sa qualité de puissance une et unifiante de la divinité, elle recueille ce qui est dispersé et attire tout à soi comme à son origine, son foyer et son but ; de même encore que c'est la bonté, selon le mot de l'Ecriture, qui conserve l'existence et l'être de toutes choses, comme un fondement qui supporte tout, qui maintient tous les êtres dans leur fermeté et leur solidité, vers lequel tous les êtres se tournent comme vers leur fin, et où ils aspirent, les êtres raisonnables avec conscience, les êtres sensibles avec un instinct sensible, les êtres insensibles par l'impulsion de la force vitale qui est en eux, les êtres inanimés par leur dispositions essentielles : de même la lumière du soleil rassemble et attire à soi tous les objets corporels, ceux qui voient et ceux qui se meuvent, ceux qui sont éclairés comme ceux qui sont échauffés, en un mot tout ce qui est enveloppé de ses rayons. C'est donc justement que le soleil est appelé ἥλιος, puisqu'il rend tous les objets ἀολλῆ, intacts, et rejoint ce qui est désuni. Aussi toutes les choses sensibles aspirent vers lui, demandant la lumière soit pour voir, soit pour être remuées, éclairées ou réchauffées ou conservées. » *De divin. Nom.*, cap. IV, surtout § 4.

On pourrait développer cette comparaison sous une forme plus variée et plus complète, en prenant pour point de vue la théorie moderne sur la position centrale et cosmique du soleil, sur sa force attractive et ses influences magnético-électriques.

323. — Dieu étant la cause exemplaire et efficiente de tous les biens, les Pères et les théologiens en concluent que tous les objets aspirent à lui par cela même qu'ils tendent naturellement vers leur bien et leur perfection propre, et que chez les créatures raisonnables l'instinct naturel du bien général ou abstrait, quand il obéit à sa véritable tendance, se tourne vers Dieu. Et parce que l'homme, alors même qu'il veut le mal, ne peut le vouloir que comme un bien

présumé, ils disent que le pécheur ne renie pas alors le sentiment naturel qui le porte vers Dieu, car il ne cesse pas de vouloir participer à la bonté divine ; mais il y tend par une voie fausse et impossible.

324. — Quoique Dieu soit le bien de tous les êtres, il ne l'est pas pour tous de la même manière, mais dans la mesure où il le produit en eux et les fait participer à sa bonté. Dieu est le bien des créatures même raisonnables d'une manière essentiellement différente, suivant qu'il se communique à elles par leur nature ou par un moyen surnaturelle. On peut dire sans doute, même dans l'ordre naturel, que c'est Dieu en lui-même, et non dans d'autres biens, qui est l'objet de la possession et de la jouissance des créatures; mais cela n'est vrai absolument que dans l'ordre surnaturel, où Dieu peut et doit être vu et possédé immédiatement tel qu'il est en lui-même, où il se donne à nous d'une façon toute particulière par l'incarnation, en habitant substantiellement dans les âmes privilégiées.

Cela est d'autant plus vrai que Dieu, en se donnant ainsi à la créature, se met à sa disposition comme la source de tous les biens créés imaginables et désirables, en sorte que sa possession surnaturelle emporte pour la créature raisonnable la possession de tous les autres biens, selon cette parole de l'Ecriture : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa (sapientia), et innumerabilis honestas per manus illius... infinitus enim est thesaurus hominibus*, Sap. VII, 11, 14. Dieu n'est donc pas seulement pour lui-même le bien unique et suprême; il renferme encore pour l'homme qui le possède tous les biens que l'homme peut désirer et obtenir, ainsi que l'a montré saint Anselme dans un langage incomparable *Prosl.*, cap. XXIII, XXV. On lit au dernier chapitre : « O qu
« hoc bono fruetur! Et quid illi erit, et quid illi non erit
« Certe, quidquid volet, erit, et quod nolet, non erit. Ib
« quippe erunt bona corporis et animæ, qualia nec oculu
« vidit, nec auris audivit, nec cor hominis cogitavit. Cu
« ergo per multa vagaris, homuncio, quærendo bona anima
« tuæ et corporis tui? *Ama unum bonum, in quo sunt omni*
« *bona, et sufficit. Desidera simplex bonum, quod est omne bonum*
« *et satis est.* Quid enim amas, caro mea; quid desideras
« anima mea? Ibi est, ibi est, quidquid amatis, quidqui

« desideratis. Si delectat pulchritudo : fulgebunt justi sicut « sol. Si velocitas, aut fortitudo, aut libertas corporis, cui « nihil obsistere possit : erunt similes Angelis Dei, quia « seminatur corpus animale, et surget corpus spiritale, « potestate utique, non natura. Si longa et salubris vita : ibi « sana est æternitas, et æterna sanitas, quia justi in perpe- « tuum vivent, et salus justorum a Domino. Si satietas : « satiabuntur, cum apparuerit gloria Dei. Si ebrietas : ine- « briabuntur ab ubertate domus Dei. Si melodia : ibi Ange- « lorum chori concinunt sine fine Deo. Si quælibet non « immunda, sed munda voluptas : torrente voluptatis suæ « potabit eos Deus. Si sapientia : ipsa Dei sapientia ostendet « eis seipsam. Si amicitia : diligent Deum plusquam seipsos; « et invicem, tanquam seipsos; et Deus illos, plusquam illi « seipsos : quia illi illum, et se et invicem per illum; et ille « se, et illos per seipsum. Si concordia : omnibus illis erit « una voluntas, quia nulla eis erit, nisi sola Dei voluntas. « Si potestas, omnipotentes erunt suæ voluntatis, ut Deus « suæ. Nam sicut poterit Deus, quod volet, per seipsum, ita « poterunt illi, quod volent, per illum : quia sicut illi non « aliud volent, quam quod ille; ita ille volet, quidquid illi « volent; et quod ille volet, non poterit non esse. Si honor « et divitiæ : Deus servos suos bonos et fideles supra multa « constituet; immo filii Dei, et dii vocabuntur; et ubi erit « filius ejus, ibi erunt et illi, hæredes quidem Dei, cohæredes « autem Christi. Si vera securitas : certe ita certi erunt nun- « quam et nullatenus ista vel potius istud bonum sibi defu- « turum, sicut certi erunt se non sua sponte illud amissuros, « nec dilectorem Deum illud dilectoribus suis invitis abla- « turum, nec aliquid Deo potentius invitos Deum et illos « separaturum. Gaudium vero quale, aut quantum est, ubi « tale ac tantum bonum est? »

325. — II. Les créatures apparaissent comme un bien, à cause du penchant affectueux avec lequel on leur souhaite du bien comme sujets de la possession ou comme objets de l'amour de bienveillance. La raison principale ne vient pas de ce qu'elles possèdent toute leur perfection, mais de ce qu'elles sont aptes ou destinées à la recevoir et à y tendre, et, accessoirement, de ce que leur perfection actuelle, avec

la complaisance qu'elle excite, excite aussi à se complaire dans la possession de cette perfection, et par conséquent à aimer le possesseur.

Dieu au contraire n'est pas seulement apte ou destiné à devenir parfait, il possède nécessairement sa perfection tout entière et toute perfection imaginable. Il mérite donc par lui-même, sans condition, *propter se*, et dans l'acceptation éminente de ce mot, qu'on lui souhaite de posséder toute la perfection avec toutes ses conséquences, qu'on se réjouisse de savoir qu'il la possède, qu'on la lui souhaite de préférence à tout autre être. Il mérite d'être aimé par-dessus tout. Il le mérite d'autant plus que sans la possession du bien qui lui appartient en propre, toute autre possession de ce bien serait impossible; elle doit donc être voulue en même temps que toute autre. D'autant plus encore que tout désir de la part des autres êtres de participer à la possession et à la jouissance de ce bien est essentiellement un effort vers la co-possession et la co-jouissance de la perfection divine, et doit nous amener naturellement à nous réjouir de ce que Dieu est ce qu'il est réellement.

En un mot, Dieu, comme sujet et possesseur du bien, est digne d'amour d'une façon absolue et unique, parce que tout bien qui peut être un objet de possession ne subsiste qu'en lui et par lui. Ainsi se réjouir de ce que le bien existe et subsiste, c'est nécessairement se réjouir de ce que ce bien existe et subsiste en Dieu.

En tant que l'amour effectif et vivant suppose et implique une certaine unité et alliance du sujet aimant avec le sujet aimé, en sorte que celui qui aime considère comme sien le bien de celui qui est aimé, Dieu est encore, pour lui-même comme pour tous les autres êtres, le seul bien absolu et souverainement aimable. Il l'est pour lui-même, parce qu'il est tellement un avec lui-même, avec tout son être et toute sa perfection, qu'il ne saurait être conçu sans son être et sans sa perfection : son vouloir et son être sont substantiellement identiques, et il doit vouloir son être et sa perfection d'une toute autre manière que les autres êtres ne cherchent à conserver leur être et à atteindre leur perfection propre.

Il est encore le bien absolu et souverainement aimable

our tous les autres êtres, parce qu'ils reçoivent de lui non uelques biens particuliers, mais leur être tout entier, toute aptitude qu'ils ont à posséder les biens qui leur reviennent; arce qu'ils dépendent absolument de lui et lui appartien-ent sans réserve; parce qu'ils sont avec lui dans un rapport eaucoup plus intime qu'avec tout autre être, et parce qu'ils oivent tous, en vertu de cette union, non-seulement l'aimer omme ils s'aiment, mais de telle sorte que tout l'amour u'ils ont pour eux-mêmes soit subordonné à l'amour qu'ils nt pour lui.

Ce rapport avec Dieu est d'autant plus intime et vivant ue les créatures sont plus pénétrées et plus soutenues par amour que Dieu leur porte que par l'amour de n'importe uelle créature, et qu'elles ne trouvent qu'en Dieu un objet 'amour qui puisse les faire arriver à la co-participation d'un onheur infini et par là au bonheur absolu. Ce rapport est ellement étroit qu'il ne trouve même pas d'analogie par-aite dans l'amour réciproque de deux créatures, mais seule-nent dans le rapport qui existe dans un corps organique ntre les parties et l'ensemble ou le principe de vie qui nime ce corps. Les membres appartiennent plus au tout u'ils ne s'appartiennent à eux-mêmes; ils sont là et ls travaillent plutôt pour la conservation de la vie du out que pour eux-mêmes, et en vivant du tout ils vivent ussi pour le tout

Dieu est donc, par sa bonté essentielle, le bien commun le toutes choses, non-seulement parce que tout être aspire à lui pour y puiser les biens qu'il souhaite et s'y reposer, nais aussi parce que Dieu doit être plus proche de chaque être, comme objet d'amour bienveillant, que n'importe quel être, plus proche même que chaque être ne l'est à soi même. Il est aussi pour cette raison la fin de tous les biens, non-seulement parce qu'aucune créature ne doit posséder ses biens que comme émanant de lui et subsistant en lui, mais encore parce qu'elle doit les considérer comme lui apparte-nant et servant à sa gloire, et que ce rapport qu'ils ont à Dieu doit lui être plus cher que la possession même de ces biens, car ils doivent être subordonnés à Dieu.

DÉVELOPPEMENTS.

326. — Ces propositions expriment les qualités fondamentales que la doctrine catholique assigne à l'amour que nous devons à Dieu ; elles expliquent notamment pourquoi nous devons l'aimer de tout notre esprit, de toute notre âme et de toutes nos forces. Comme c'est en vertu de la même perfection infinie que Dieu est pour les créatures l'objet d'une souveraine possession et d'un bonheur parfait, qu'il est leur bien souverainement désirable et qu'il exige d'elles le suprême amour de complaisance, ou le don d'elles-mêmes, il est clair que si l'on saisit Dieu en lui-même comme objet de possession et de jouissance, et non pas seulement comme cause des biens créés joints à sa possession, comme cause de la perfection et du bonheur de la créature, si on le saisit comme objet de l'amour de concupiscence, ce genre de concupiscence renferme formellement ou du moins virtuellement l'amour de bienveillance. Cependant il demeure toujours vrai que Dieu étant pour la créature un objet de possession plus ou moins parfaite, suivant qu'il se communique à elle, il est aussi plus ou moins l'objet d'un amour de bienveillance selon la société plus ou moins intime qu'il établit avec elle. De là la différence essentielle entre l'amour de bienveillance surnaturel ou théologique, qu'on appelle charité, à cause de son intimité et de sa profondeur, et l'amour purement naturel. L'un correspond aux rapports de filiation établis par l'adoption divine ; l'autre aux rapports de serviteur et de maître, fondés sur l'ordre de la création. Nous développerons ce point dans le traité de la grâce.

327. — III. Les créatures n'étant pas nécessairement en possession des biens qui leur reviennent, surtout de l'activité parfaite et ordonnée qui leur appartient, le bien qu'elles possèdent n'est pas exclusivement à elles ; ce n'est pas à elles seules qu'en est due la louange et la gloire ; ce n'est pas leur propriété originelle, et on ne peut pas les considérer comme un exemplaire et un idéal digne d'être admiré et imité par les autres êtres. Dans l'activité qu'elles déploient, elles ne manifestent pas seulement leur perfection, elles l'achèvent et la complètent ; elles peuvent donc manquer

des biens qui leur reviennent, affliger par là l'objet aimant, lui déplaire, se rendre indignes de son amour ou déshonorer l'amour lui-même. Elles ne sont donc pas absolument un objet de louange et d'admiration, de complaisance entière, immuable et parfaite.

Dieu, au contraire, étant essentiellement parfait à tous égards, parfait de lui-même originairement et immuablement, est aussi le bien absolu et unique ; il exige un hommage entier et absolu, une souveraine complaisance. Il est donc : 1° comme possesseur absolue de la bonté suprême, digne de toute louange et de toute gloire ; 2° comme possesseur originaire de tout bien, un idéal de bonté digne de toute admiration, digne d'être reproduit et imité. De plus, comme son activité et sa manière d'être sont comprises dans son essence, elles sont aussi parfaites que celle-ci ; elles sont avec elle en pleine harmonie et rien ne peut leur manquer de ce qui rend un objet agréable, digne de louange et d'imitation. A plus forte raison n'y a-t-il rien en lui de déplaisant, rien qui soit indigne d'être loué ou imité. Dieu est donc, 3° un objet de complaisance universelle, sans mélange, immuable ; et il est pour ceux qui l'aiment, 4° non-seulement l'objet d'une joie pleine, sans mélange, immuable, mais l'objet d'un amour essentiellement noble et ennoblissant.

§ 85. **La beauté absolue de Dieu. — Dieu est la beauté même.**

Ouvrages à consulter : Dion. vulg., *de div. Nom.*, cap. IV ; Thom., *in Comment. Gen.*, ed Uccelli ; Dion. Carthus., *Opusc. de venustate mundi et pulchritudine Dei, et de natura Dei*, cap. LVII ; Petav., lib. VII, cap. VIII ; Thomassin., lib. III, cap. XIX et seq. ; Aguirre, *Theol. S. Ans.*, disp. XL ; Frassen, *de Deo*, à la fin du traité 1er ; Franzelin, *Thes.* XXX ; J. Jungmann, *die Schœnheit und die schœne Kunst*, § 9 et 11 ; Rogacci, I, cap. 27-29 ; Nieremberg, *Opusc. della bellezza di Deo*. Sur l'idée philosophique de la beauté, voir aussi Sanseverino, *Elem. philos.*, et Stœckl, *Philosophie*.

328. — Le beau se rattache étroitement au vrai et au bon, car il est à la fois objet de la connaissance et de la

volonté. On dit qu'une chose est belle quand elle invite à la regarder (de là l'étymologie de καλόν, que quelques-uns font dériver de καλεῖν), quand cette vue est accompagnée de plaisir (de là, d'après Platon, καλόν de κηλεῖν, *mulcere*), quand la chose anime et transporte celui qui la contemple non-seulement en justifiant sa complaisance dans cet objet, mais en excitant à se complaire et à se délecter en lui ; quand elle fait considérer la vue de l'objet et sa manière d'être comme un bien, ou plutôt quand elle saisit et ravit l'esprit et le cœur du contemplateur, qu'elle le captive et le fait se reposer en elle.

La raison objective de ce ravissement se trouve dans la perfection intrinsèque des choses. Cette perfection, gravée dans une forme précise et harmonieusement disposée, s'offre au regard sous des dehors expressifs et brillants ; ou bien c'est la forme elle-même qui saute aux yeux sous les dehors de la beauté.

Saint Thomas, 1 *Part.*, *quæst.* XXXIX, art. VIII, énumère comme principales conditions objectives de la beauté, l'intégrité, l'harmonie et la clarté. L'intégrité exprime, négativement, l'absence de lacunes dans la perfection ; positivement, la plénitude et la valeur de la richesse ; l'harmonie marque l'unité et la concordance des perfections ou des parties diverses ; la clarté, cette propriété qui fait vivement ressortir aux yeux la plénitude de la richesse et son unité harmonieuse.

329. — Le beau, par sa double nature, se rattache de préférence soit au bon, comme objet de la volonté et de l'amour, soit au vrai, comme objet de la vue et du plaisir qui en découle. Dans le premier cas, il apparaît plutôt comme un élément particulier du bon que comme le bon en soi, digne d'être désiré, aimé et honoré à cause de lui-même, ou du bon honnête. C'est à ce point de vue surtout que nous envisageons la beauté de Dieu ici bas, où nous ne le voyons et ne pouvons pas le goûter en lui-même, mais où nous devons le chercher, l'aimer et l'estimer. Dans le second cas, le beau apparaît comme un des caractères du vrai, car le vrai n'est pas seulement un objet d'appréhension pour la connaissance, mais aussi de contemplation délicieuse et ravissante. C'est ordinairement en ce sens qu'on l'entend quand on le fait

ressortir à côté du bon ou avec le bon comme un motif particulier de l'amour, ou comme l'objet spécial du désir et de la joie de celui qui l'aime ; à plus forte raison quand il s'agit de chose bonnes, qui ne sont pas proprement l'objet d'un amour de complaisance.

En ce sens spécial, la beauté de Dieu ne s'offrira à nous dans sa pleine efficacité que lorsque nous le verrons direcment en lui-même. Mais nous ne devons pas moins, autant qu'il est en nous, aspirer dès maintenant à acquérir au moins un pressentiment de la nature et de l'étendue de la beauté de Dieu, en essayant de nous la représenter au moyen de ses rayons et de ses reflets au sein de la création.

Sous le premier rapport, comme spécification de la bonté, les théologiens traitent ordinairement de la beauté de Dieu à l'occasion de sa bonté, mais ils ne la mettent pas suffisamment en relief. Sous le second rapport, comme attribut distinct, on a lieu de s'étonner qu'elle soit si rarement étudiée *ex professo*. Les traités mentionnés ci-dessus sont à peu près les seuls qui existent. Nous l'envisagerons ici sous les deux points de vue.

330. — I. Dieu étant le souverain bien et la bonté souveraine, il est aussi le plus beau d'entre les biens, en ce sens formel et exprès qu'il est en lui-même et par lui-même le bien le plus noble, le bien digne d'être désiré, aimé et loué pour lui-même. C'est dire en particulier : 1° que Dieu, comme objet désirable, se présente non pas comme un moyen à employer ou à utiliser, comme un moyen qu'on n'estimerait et n'honorerait pas pour soi-même, mais comme un bien digne d'être possédé dans sa nature intrinsèque, par la participation à sa propre perfection. Il est essentiellement l'objet d'une « concupiscence chaste » qui n'altère pas l'objet convoité, mais l'honore ; qui n'avilit pas celui qui le convoite, mais l'ennoblit ; 2° Dieu apparaît comme un objet digne d'amour non-seulement à cause de son union et de son unité avec l'objet aimant ou à cause des rapports de complaisance qu'il soutient avec lui, comme les parents avec leurs enfants, mais aussi parce qu'il est aimable en lui même, parce qu'il est l'idéal de tout ce qui est bon, noble et précieux, et à cause de la complaisance qu'on doit avoir pour tout

ce qui est bon et grand ; 3° enfin, Dieu se présente comme objet de complaisance, non-seulemeut dans ses opérations et ses œuvres, mais encore et surtout dans l'excellence et la hauteur de sa perfection intrinsèque ; l'admiration et l'imitation de sa bonté est essentiellement noble et ennoblissante, et la complaisance qu'on met en elle est accompagnée d'une joie pure et sans mélange.

331. — II. Dieu esf surtout absolument beau, ou plutôt la beauté même, l'idéal subsistant de toute beauté, la beauté primordiale, parce qu'il est, par sa perfection essentielle, pure, féconde, complète, simple, lumineuse, sans tache et impérissable, originairement et de la façon la plus éminente, l'ensemble de tout ce qui peut rendre la contemplation d'un objet pleine de joie et de délices. Objet pour lui-même d'une jouissance infinie et éternelle, la joie surabondante qu'il trouve dans sa propre beauté le détermine à la multiplier et à la refléter au-dehors, et il est aussi pour les créatures raisonnables cette beauté unique dont la jouissance peut seule les satisfaire et dont elles cherchent le rayonnement dans toutes les autres beautés ; il est l'idéal d'après lequel elles apprécient tout ce qui est beau, et en face duquel toute autre beauté paraît comme un néant.

332. — Dieu est donc la beauté essentielle, renfermant en soi toutes les espèces et toutes les formes du beau. Et c'est justement pour cela que sa beauté ne saurait consister, comme celle des corps, dans l'union harmonieuse des parties, ou dans l'assujettissement de la masse à la forme ou à l'idée ; ni même, comme chez les esprits, dans l'union harmonieuse de réalités diverses ou dans l'accord avec leur idéal. Ces divers caractères ne conviennent qu'aux objets qui participent à la beauté ou qui la reflètent ; ils ne conviennent pas à la beauté primitive ou à l'idéal de toute beauté. La marque distinctive de la beauté de Dieu doit se trouver dans la simplicité absolue de sa perfection, simplicité qui fait d'elle une beauté absolument intrinsèque et projette sur chacun de ses éléments l'éclat qui les illumine tous, parce que chacun est identique à tous.

Cependant la beauté comprend aussi l'unité dans la pluralité, car toutes les formes, toutes les espèces particulières du beau, dont la valeur est contenue en Dieu, brillent en lui

pour l'œil spirituel qui le contemple, comme dans un miroir; tandis que pour l'œil qui ne connaît Dieu que par les créatures, elles se réfléchissent dans les créatures comme dans autant de copies.

DÉVELOPPEMENTS.

333. — Dans l'Ecriture sainte, la beauté de Dieu est presque toujours célébrée sous le nom de gloire, qui comprend à la fois la grandeur et la puissance. Comme la bonté de Dieu est comparée à la beauté sensible (surtout de l'homme et du soleil), qui apparaît toujours comme quelque chose de distinct de l'être intrinsèque, et que cette beauté n'est visible pour nous que par son reflet extérieur, on s'explique pourquoi l'Ecriture parle de la beauté de Dieu comme d'un vêtement qui l'enveloppe, par exemple dans ces passages : *Fortitudo et decor indumentum ejus*, Prov., XXXI, 25 ; *amictus lumine sicut vertimento*, Ps. CIII, 2. Plus précis et plus concrets que le mot « gloire, » sont les termes *decor*, *gratia*, *species*. Dans la Vulgate on trouve rarement le terme de *pulchritudo;* κάλλος est rendu par *forma*, Sap. VIII, 2, et καλλονή par *species*, XIII, 3. Dans ce dernier passage, il est dit expressément que Dieu, auteur de la beauté des créatures, est encore infiniment plus beau : *Quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est ; speciei enim generator,* ὁ τῆς καλλονῆς γενεσιάρχης, *hæc omnia constituit... a magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri.*

La beauté de Dieu est longuement décrite dans le Cantique des cantiques sous l'image d'un époux royal ; au livre de la *Sagesse*, VII, 8, la beauté de la Sagesse éternelle, en tant qu'elle est l'épouse spirituelle de l'âme et la fille de Dieu, est présentée sous l'image de la lumière ou de l'éclat de la lumière, car on fait surtout ressortir sa pureté immaculée et son éclat rayonnant : *Emanatio quædam est claritatis omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum in eam incurrit. Candor enim est lucis æternæ et speculum sine macula Dei majestatis et imago bonitatis illius... Est enim hæc speciosior,* βελτίων, *sole et super omnem dispositionem stellarum ; luci comparata invenitur prior... Hanc amavi et exquisivi a juventute mea, et quæsivi sponsam eam mihi assumere, et amator factus sum*

formæ, κάλλους, *illius*. Dans l'*Ecclésiastique*, XXIV, au contraire, la beauté éternelle est comparée à la beauté et à l'amabilité des plus nobles plantes ; elle est surtout appelée la mère du bel amour, *mater pulchræ dilectionis*, et la source d'une inépuisable jouissance, *qui edunt me, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient.*

334. — Les Pères se sont peu occupés de décrire la beauté de Dieu avec exactitude. Quand ils en traitent, ils ne l'envisagent guère que sous certains côtés extérieurs. Ils font ressortir la grandeur de la félicité qu'elle confère à Dieu et aux élus, ou les désirs, l'amour ardent qu'elle provoque dans les âmes, comme dans ce passage de saint Basile : « Quid est, » quæso, pulchritudine divina admirabilius ? Quæ notio Dei » majestate excogitari gratiosior potest ? Quod ejusmodi desi» derium quis secum comminisci queat, cujusmodi est illud » quod animæ vitiis omnibus perpurgatæ divinitus ingene» ratur, adeo vehemens, adeove intolerandum ? quæ vere sin» cereque dicere illud possit : *Ego amore langueo*, et *Vulnerata* » *charitate ego sum ?* Cant., II, 6 ? Inexplicabiles prorsus, nec » ulli pro dignitate enarrabiles, quæ e fulgurantissimo fonte » illo divinæ pulchritudinis intermicant ac prosiliunt fulg» træ. Nulla eas oratio digne repræsentet, nullus percipiat » auditus, licet Luciferi prænitidum jubar, licet Lunæ splen» dorem, licet Solis radiantissimam claritatem dicas, obscura » ista sunt, si cum ejus fulgore comparentur, et nullius pror» sus pretii, si horum similitudine gloriam illam velis expri» mere, plusque a vera luce distant, si cum ea conferantur, » quam distat profunda nox et cæcæ noctis tenebræ a claris» sima luce meridiana. Tantæ istius pulchritudinis digni» tatem nemini licet corporis oculis contemplari. Siquidem » animo tantum et cogitatione utcumque apprehenditur. Ea » si quando sanctorum virorum quempiam circumfulsit, into» lerabilem illorum in animis defixum desiderii aculeum » reliquit, quippe qui, cum vehementer eos vitæ hujus tæderet » in voces illas erumpere soliti essent : *Hei mihi, quia inco-* » *latus meus prolongatus est*, Ps. CXIX, et : *Quando veniam, et* » *apparebo ante faciem Dei ?* Ps. XLI, et : *Dissolvi et esse cum* » *Christo longe melius est*, Phil., I, et : *Sitivit anima mea ad* » *Deum fontem vivum*, Ps. XLI, et : *Nunc dimittis servum tuum,* » *Domine.* Luc. II... Vehementer enim vitam hanc veluti

» tetrum quemdam carcerem abhorrebant, usque adeo difficiles ad cohibendum animis erant ii quorum mentes amor Dei perstrinxerat. Cum enim inexplebili intuendæ divinæ pulchritudinis cupiditate flagrarent, illud exoptabant ut æquata infinito sempiternæ vitæ curriculo sibi jucunditatis Domini contemplandæ facultas præberetur. Sic igitur, duce natura, sua sponte hominum animi ad rerum pulchrarum expetitionem excitantur. Illud autem proprie vereque pulchrum est atque expetendum et amabile, quidquid est bonum, at bonus est Deus : quod autem bonum est, id ab omnibus expetitur : ergo Deum expetunt omnia. » *Basil., Reg. fus., disp. interr.* 2.

D'autre part, les saints Pères font voir, en termes généraux, que Dieu l'emporte sur toute beauté créée ; « De magnitudine operum, dit saint Hilaire, et pulchritudine creaturarum, consequenter generationum Conditor inspicitur. Magnorum Creator in maximis est, et pulcherrimorum Conditor in pulcherrimis est ; et cum sensum ipsum supergrediatur operatio, omnem tamen sensum longe necesse est excedat operator. Pulchrum itaque cœlum, æther, maria, et universitas omnis est, quæ ex ornatu suo, ut etiam Græcis placet, digne κόσμος, id est, mundus nuncupari videtur. Sed si hanc ipsam rerum pulchritudinem ita sensus naturali metitur instinctu, ut etiam in quarumdam volucrum et pecudum accidit specie, ut, dum intra sententiam sermo est, sensus tamen idipsum intelligens non eloquatur, quod tamen rursum, dum sermo omnis ex sensu est, sensus ipse sibi loquatur intelligens : nonne hujus ipsius pulchritudinis Dominum necesse est totius pulchritudinis esse pulcherrimum intelligi, ut, cum æterni ornatus sui species sensum intelligentiæ omnis effugiat, opinionem tamen intelligentiæ sensus non relinquat ornatus ? Atque ita pulcherrimus Deus est confitendus, ut neque intra sententiam sit intelligendi, neque extra intelligentiam sciendi. » *De Trin.*, lib. I.

335. — Nul n'a traité plus longuement ce sujet que Denis, le faux aréopagiste, *de div. Nom.*, cap. III, § 7. Il l'a fait dans l'esprit de la philosophie platonicienne, qui séparait expressément dans les choses sensibles, comme en Dieu même, le bon d'avec le beau, considérant le premier comme la force

intime, le noyau et la racine des choses; le second, comme leur perfection extérieure, leur brillant vêtement.

Voici le principal passage, librement traduit : Dans la cause de toutes choses, qui réunit toutes les perfections de celles-ci, ont ne doit pas, comme pour ces dernières, séparer le bon et le beau. Mais dans les choses qui sont hors de Dieu, nous distinguons justement le sujet qui possède, puis la forme qu'il possède, et par laquelle il participe à la forme embellissante de la cause de toutes les belles choses. Le beau supra-essentiel est appelé beauté, parce qu'il communique de sa plénitude la beauté qui est propre à tous les êtres, leur dispense la grâce et la magnificence, et que, pareil à la lumière, il répand sur eux son éclat fécond, appelle à lui tout ce qui peut et doit devenir beau (de là son nom de κάλλος) et le réunit autour de soi en un tout plein de beauté. C'est précisément pour cela qu'il est beau d'une façon toute particulière, beau en tout et par dessus tout, beau immuablement, toujours semblable à lui-même, toujours également attrayant, beau sans commencement et sans fin, sans croître ni se flétrir ; il n'est pas beau dans une partie et laid dans une autre, beau aujourd'hui et laid demain, beau sous un rapport, dans un lieu ou pour certaines choses ; laid sous un autre rapport, dans d'autres lieux et pour d'autres choses; il demeure constamment beau en lui-même et par lui-même dans une forme unique [1]; il renferme en soi, comme dans sa source, d'une manière incomparable, la beauté de tout ce qui est beau.

Aussi c'est de cette beauté que provient tout ce qu'il y a de beau dans les autres objets ; c'est d'elle qu'émanent toutes les unités et toutes les distinctions, toutes les ressemblances et toutes les dissemblances, toutes les liaisons dans les choses opposées et toutes les oppositions dans les choses unies, toutes les affinités et tous les rapports réciproques, tout repos et tout mouvement.

Les vers suivants de Boëce [2], sont remarquables et instructifs :

[1] Cette phrase est tirée presque textuellement du *Symposion* de Platon. Voir sur les développements de ce point dans Platon, D. Becker, *Die philosophie Platons*, Frib., 1862, p. 211.

[2] *De consol. Phil.*, lib. III, metr. 9, vers. 1-12; 22-28.

O qui perpetua mundum ratione gubernas
Terrarum cœlique sator, qui tempus ab ævo
Ire jubes stabilisque manens das cuncta moveri :
Quem non externæ pepulerunt fingere causæ
Materiæ fluitantis opus, verum insita summi
Forma boni, livore carens : tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique ab imagine formans,
Perfectasque jubens perfectum absolvere partes.
Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis,
Arida conveniant liquidis : ne purior ignis
Evolet, aut mersas deducant pondera terras.
. . . .
Da, Pater, augustam menti conscendere sedem,
Da fontem lustrare boni, da luce reperta
In te conspicuos animi defigere visus.
Disjice terrenæ nebulas et pondera molis,
Atque tuo splendore mica : tu namque serenum,
Tu requies tranquilla piis ; te cernere finis
Principium, vector, dux, semita, terminus idem.

336. — La beauté de Dieu contient toutes les espèces et toutes les formes de beauté qui se trouvent dans les créatures, et chacune des créatures la connaît sous un aspect particulier. Son plus pâle reflet se trouve dans la beauté des rapports mathématiques, où une certaine unité se révèle dans la pluralité, et où l'on fait abstraction complète du fond des choses. Elle apparaît déjà plus nettement dans la beauté des substances inorganiques, surtout dans les plus nobles et les plus achevées, comme les métaux précieux et les pierreries.

Comme les êtres matériels ne manifestent leur beauté que par le moyen de la lumière, la lumière est dans le monde inorganique la plus parfaite image de la beauté de Dieu, qui brille par lui-même et donne à tous les objets leur beauté non-seulement extérieure, mais intérieure. Cette figure est d'autant plus frappante que la lumière offre dans le jeu abondant et merveilleux de ses couleurs, une image de la richesse infinie qui distingue la beauté divine, laquelle n'est pas liée à une forme corporelle et solide, mais représente la finesse et la clarté des substances spirituelles.

La beauté de Dieu éclate, à un autre point de vue, dans les êtres organiques et vivants, parce qu'ils constituent un tout complet en lui-même, tirant du dedans sa forme et son mouvement.

Mais où la bonté de Dieu se révèle le mieux, comme beauté vivante, comme beauté de la vie et du mouvement, c'est dans les esprits créés, dans les perfections de leur connaissance et de leur volonté, dans la sagesse, l'amour et la justice. De là vient qu'on fait habituellement ressortir ces propriétés, surtout saint Augustin, quand on veut dépeindre la beauté de Dieu, non-seulement dans sa plénitude infinie, mais encore dans son caractère purement spirituel.

337. — Considérée en elle-même, la beauté de Dieu apparait surtout dans le mystère de la Trinité ; en même temps qu'il nous révèle à lui seul la perfection infinie de Dieu, c'est lui qui nous fait le mieux connaître les divers éléments que nous avons coutume de faire entrer dans la notion du beau : l'unité dans la diversité, le plein et parfait développement de la perfection interne et de la vie, la ressemblance de l'image avec l'original. Il n'y a point, en effet, de plus grande et de plus sublime unité dans la diversité que l'identité substantielle des trois personnes divines ; point de développement plus parfait de la force et de la richesse contenues dans la perfection intérieure et dans la vie, que la fécondité trinitaire de Dieu. C'est là que toute la nature divine se communique, que toute la sagesse du Père s'énonce dans sa Parole, que tout l'amour du Père et du Fils se répand dans le Saint-Esprit ; c'est là enfin que la sagesse et l'amour se personnifient dans un produit personnel, infini, éternel. Il n'y a point de ressemblance plus parfaite entre le modèle et la copie que la ressemblance et l'égalité du Fils avec le Père éternel. Or, comme c'est dans la seconde des personnes divines, image rayonnante de la perfection du Père, expression et manifestation de tout ce qui est caché dans le Père, que se montrent le mieux les éléments de la beauté, c'est à la seconde personne de la Trinité que les Pères et les théologiens approprient surtout la beauté de Dieu. Nous en trouvons déjà quelques traits dans la *Sagesse*, VII, et l'*Ecclesiastique*, XXIV, etc.

DÉVELOPPEMENTS.

338. — Sur cette appropriation, *voy.* Thom., 1 Part., *quæst.* XXIX, art. VIII. Saint Thomas s'appuie sur ce beau passage de saint Augustin : « In qua imagine speciem nominavit, credo propter pulchritudinem, ubi jam est tanta » congruentia, et prima æqualitas, et prima similitudo nulla » in re dissidens, et nullo modo inæqualis et nulla ex parte » dissimilis, sed ad identitatem respondens ei cujus est » imago ; ubi est summa et prima vita, cui non est aliud » vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere ; et primus ac summus intellectus cui non est aliud vivere et » intelligere ; sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc » esse, unum omnia ; tanquam Verbum perfectum cui » non desit aliquid, et ars quædam omnipotentis atque » sapientis Dei, plena omnium rationum viventium et incommutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, » cum quo unum. » *De Trin.*, lib VIII, c. 10.

339. — Il s'entend de soi que la beauté de Dieu, à cause de sa grandeur unique et incomparable, est aussi, dans le sens éminent, ce qu'en esthétique on appelle le sublime, *magnificentia*, μεγαλοπρέπεια, car elle provoque dans celui qui la contemple un plaisir mêlé d'étonnement, d'admiration et de crainte respectueuse; or c'est justement sous cette nuance qu'elle est ordinairement décrite par l'Ecriture, surtout dans les psaumes. En tant que cette beauté sublime rend Dieu glorieux et vénérable, elle s'appelle la gloire, et comme elle est d'ordinaire, surtout en Dieu, étroitement unie à la dignité et à la souveraineté suprême, dont elle est la compagne naturelle; comme elle rend plus douce et plus agréable la soumission à cette souveraineté, elle se nomme aussi majesté, bien que celle-ci, à la prendre rigoureusement, exprime plutôt un droit au respect et à la soumission que le pouvoir de produire sur l'âme une impression souveraine. L'Ecriture, surtout dans les psaumes et les prophètes, particulièrement dans Habacuc, III, offre en plusieurs endroits des peintures détaillées et vivantes de cette sublimité de Dieu dans ses œuvres, soit qu'elle paraisse ou qu'elle ne paraisse pas au dehors.

§ 86. **Dignité absolue de Dieu ; — sa sainteté objective et sa majesté.**

Ouvrages à consulter. Cet attribut est rarement présenté à part; on le traite presque toujours avec la bonté de Dieu ou sa souveraineté sur toutes choses, comme l'ont fait Lessius, lib. X; Theoph. Raynaud, *Theol. nat.*, dist. VII, quæst. III, art. IV; mais surtout à propos du but du Créateur et de la création, du premier motif de la loi morale et en particulier de l'obligation morale. Voy. surtout Kleutgen, I, sect. V, et Berlage, t. II, § 8; Kuhn, § 67, et Suarez, à propos de la vertu de religion, *de Relig.*, lib. I.

340. — Un dernier attribut qui résulte de la perfection de l'être, c'est la dignité des choses, *dignitas*, *ἀξίωμα*, ou cette propriété qui fait qu'on honore et estime une chose parce qu'elle forme une unité complète en elle-même et indépendante, puis à cause des biens qu'elle renferme et qui nous portent à la considérer comme le but moral et inviolable de nos actions.

Cet attribut ayant pour fondement l'unité et l'indépendance des choses, il peut, aussi bien que la notion d'hypostase, *suppositum*, convenir en un certain sens aux objets matériels. Toutefois, il ne manifeste sa vertu propre que dans les êtres spirituels ; ce sont les seuls qui, par la simplicité et la durée permanente de leur substance, par la conscience qu'il ont d'eux-mêmes, s'appartiennent et existent pour eux-mêmes. Comme ils sont *sui juris*, ils méritent par leur être, leur avoir et leur agir, d'être estimés et honorés; ils ont droit de l'être et peuvent faire valoir ce droit.

C'est pour cela que les théologiens, distinguant les esprits des choses matérielles, les appellent *hypostases cum dignitate.* Dans l'esprit même, la dignité a, comme la beauté, beaucoup d'affinité avec le bon ; ce qui suffirait à le prouver, c'est qu'on a coutume de dire que le bon est digne d'être recherché, aimé et loué. Mais la dignité, comme la beauté, met en relief un élément qui ne ressort pas assez de l'idée générale du bon et qui est en partie en opposition manifeste avec les autres éléments. Elle n'exprime pas une bonté qui doive être

désirée, acquise, réalisée ou possédée ; mais une bonté digne d'être estimée, honorée, servie ; de même elle n'exprime pas, comme l'amabilité, un motif d'inclination affectueuse, mais un motif de réserve, de respect, de soumission ; elle marque ainsi la différence spécifique de la vertu de justice à la charité. En général, elle est moins un but où l'on tend que le but auquel notre vouloir et nos actes doivent s'adapter, qui détermine leur valeur morale, qui juge et fléchit la volonté plutôt qu'il ne l'attire. En un mot, elle est plutôt une puissance, ou la puissance morale qui détermine l'action morale, ou l'obligation morale de l'accomplir : c'est la sainteté objective, ὁσιότης, des êtres qui sont à eux-mêmes leur but moral ; c'est d'elle que la sainteté des droits et des prétentions tire sa force.

Chez les esprits créés, cette dignité, en tant qu'elle repose sur leur être propre, n'est, comme tous les autres attributs, et surtout comme leur indépendance, que restreinte et bornée. Quand elle revêt un caractère absolu (c'est-à-dire quand les créatures se présentent vis-à-vis d'autrui, avec un droit absolument inviolable), elle n'a ce caractère que parce que Dieu a placé les créatures sous la protection de sa dignité souveraine, dont il les couvre en quelque sorte. La dignité absolue de Dieu, au contraire, repose tout d'abord sur la sublimité absolue de son être, et en second lieu sur la dépendance absolue des autres êtres vis-à-vis de lui, principe de tout leur être. C'est à ce double point de vue que nous allons l'examiner.

341. — I. Dieu, par suite de son indépendance et de sa perfection souveraine, possède une dignité unique en vertu de laquelle : 1° il est pour lui-même comme pour les autres êtres, l'objet d'une estime absolue, suprême et immuable ; 2° il est encore par cette dignité absolue le but suprême, la règle infiniment respectable et imprescriptible de ses actions et des actions de tous les autres êtres ; car toute action doit en dernière instance se rapporter à son honneur et à sa gloire ; tout acte qui contredit sa dignité est radicalement répréhensible ; 3° il est tellement le but suprême, la règle inviolable des actes, qu'il ne devient point, comme les créatures spirituelles, respectable et inviolable en vertu

d'un ordre moral placé au-dessus de lui; c'est lui-même qui rend l'ordre moral respectable et inviolable.

Cette dignité absolue de Dieu, l'Ecriture sainte la désigne par le nom de sainteté, en prenant la sainteté dans le sens objectif de vénérable et d'inviolable, et en la distinguant de la sainteté formelle de la volonté divine. Car quoique la sainteté de la volonté divine soit un des éléments de la perfection absolue qui rend Dieu digne de respect et inviolable, cette sainteté objective n'en doit pas moins être considérée comme le fondement et la règle de la sainteté formelle de Dieu, car celle-ci consiste précisément en ce que Dieu estime et honore sa dignité suprême de la manière la plus parfaite. La sainteté, prise dans son véritable sens, exprime la dignité absolue ; aussi tous les êtres qui sont hors de Dieu ne sont appelés saints qu'autant qu'ils sont avec lui dans un rapport ou une union particulière, qu'ils sont en quelque sorte consacrés par lui, qu'ils méritent d'être honorés et respectés à cause de lui.

DÉVELOPPEMENTS.

342. — La doctrine précédente forme, avec les développement qui vont suivre, la base et le noyau de tout l'enseignement de l'Ecriture et de l'Eglise sur le but final du Créateur et de la création, sur la nature et l'origine de l'obligation morale, et principalement sur la nature et le motif de la vertu de religion. C'est pourquoi nous achèveverons de l'expliquer, en son lieu et place.

Le nom de saint, signifiant digne de tout respect, est attribué à Dieu par l'Ecriture dans une infinité de passages ; il est même employé comme nom propre de Dieu, par exemple, *Eccli.*, LII, 1 : *Jerusalem civitas Sancti*, mais le plus souvent dans cette liaison : *Sanctus Israël*, le saint d'Israël, celui qui est et doit être honoré par Israël. La signification objective de ce nom apparaît encore principalement dans cette formule souvent employée : *Sanctum nomen ejus*, et dans celle-ci : *Sanctum et terribile nomen ejus*.

343. — Le propre caractère de la dignité de Dieu, en regard de celle des créatures, se manifeste, au point de vue du respect que lui doivent les créatures, sous quatre aspects: 1° on doit à Dieu un respect et un culte infiniment plus grand

qu'aux créatures, le culte de l'adoration ; 2° ce culte est en outre la plus noble des actions morales et 3°, l'action morale la plus formelle, parce qu'il exprime directement et immédiatement ce respect du but final qui rend toutes les autres fins morales dignes de respect, ainsi que l'ordre moral lui-même ; 4° de là vient que le respect de Dieu est en même temps l'âme de tous les actes moraux, ce qui les rend utiles et leur confère leur caractère moral ; comme aussi la mésestime de Dieu est l'âme de toutes les mauvaises actions et ce qui les rend mauvaises.

344. — II. Dieu n'est pas seulement (comparé aux créatures) l'Etre absolument parfait et indépendant, il est encore le principe créateur de tout leur être. Il en est de même de sa dignité ; elle n'est pas seulement la dignité d'un être infiniment supérieur aux créatures, une dignité d'un éminence absolue ; c'est encore la dignité d'un souverain absolu et inaccessible, exigeant, outre un respect et un culte souverain, une soumission sans bornes, en sorte que les créatures lui appartiennent sans réserve, lui sont attachées par tout leur être et par toutes leurs œuvres, *devincti* ou *religati*, de là *religio;* elles doivent le servir dans toutes leurs actions, en agissant en vue de ses fins et selon sa loi. En d'autres termes, la dignité de Dieu n'implique pas seulement un domaine de juridiction, en ce sens qu'il est naturellement appelé par sa perfection suprême à conduire les autres êtres à leur destination ; elle implique aussi un domaine de propriété, car les autres êtres, étant ses créatures, existent essentiellement pour lui et sont appelés à agir dans ses intérêts.

Et c'est justement ce domaine de propriété qui assure au domaine de juridiction son caractère propre et sublime, et qui en fait une majesté absolue, une domination suprême et illimitée sur toutes choses.

La puissance de la majesté divine se révèle surtout à l'égard des esprits créés, qui ne sauraient, comme les objets matériels, devenir la propriété d'une autre créature, mais qui n'en sont pas moins la propriété exclusive de Dieu. Et alors même qu'un esprit peut acquérir sur un autre un pouvoir, *dominium*, de juridiction, le domaine de propriété n'en demeure pas moins réservé à Dieu seul. Le pouvoir de juri-

diction n'est exercé lui-même par les créatures qui le possèdent qu'au nom et à la place de Dieu, et non en vertu d'une perfection originelle intrinsèque. La participation à ce pouvoir est donc essentiellement une participation à la prérogative de Dieu, et ceux qui en sont investis, l'Ecriture les appelle des dieux, *Dii*.

DÉVELOPPEMENTS.

345. — Ces attributs de la souveraineté parfaite étant le fondement de tous les rapports de Dieu aux créatures et des créatures à Dieu, l'Ecriture donne à Dieu le nom de « Seigneur, » *Dominus*, et elle l'appelle, pour le distinguer des autres maîtres, *Rex regum et Dominus dominantium*, 1 Tim., VI, 15. Le sens et la portée de ce droit de souveraineté sont fixés notamment par ces paroles : *Omnem creaturam, quæ in cœlo est et super terram et sub terra, et quæ sunt in mari, omnes audivi dicentes : sedenti in throno et Agno benedictio et honor et gloria et potestas* (κράτος, *imperium) in sæcula sæculorum*, Apoc., V, 12. L'Ecriture fait voir aussi, en une foule d'endroits, que cette domination emporte un droit de propriété réel et complet : *Domini est terra et plenitudo ejus et omnes qui habitant in ea* ; Ps. XXIII, 1; et la raison qu'elle donne de ce droit de propriété, c'est que Dieu est le créateur de toutes choses : *Tu fecisti cœlum et terram et quidquid cœli ambitu continetur : Dominus omnium es*, Esth., XIII, 9, et seq.

Ce droit absolu de souveraineté, ou l'autorité morale de Dieu sur toutes choses, s'appuie sur sa puissance créatrice ; il est donc parfait en son genre, et accompagné de la puissance physique la plus complète sur tous les êtres, ce qui permet à Dieu de faire prévaloir sa volonté partout et sans réserve. Mais il ne faut pas pour cela confondre le droit de souveraineté avec la puissance physique, qui n'est qu'un de ses attributs, comme on le voit dans *Esther*, loc. cit., où les paroles que nous avons citées sont précédées de celles-ci : *Domine rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decreveris salvare Israël.* Nous donnerons d'autres explications sur cette face de la souveraineté de Dieu dans les § suivants, puis sur l'ensemble de cette doctrine quand nous traiterons de la volonté divine et du terme final de la création.

LES ATTRIBUTS POSITIFS EXTÉRIEURS DE L'ÊTRE DIVIN.

§ 87. La puissance absolue ou la toute-puissance de Dieu.

Ouvrages à consulter : Dion., *De div. Nom.*, cap. VIII; Magist., I, *dist.* XLII-XLIV; sur ce dernier : S. Bonaventure, Ægid. et Franc. a Christo; Alex. Hal., I Part., *quœst.* XX-XXII; Thom., I Part., *quœst.* XXV; *de Pot.*, quæst. I; *contr. Gent.*, lib. II, cap. VII et seq.; Suarez, *de Deo*, lib. III, cap. IX, *Metaph.*, *disp.* XX et XXX; Lessius, lib. V; Petav., lib. V, cap. VI-IX; Theoph. Raynaud, *Theol. nat.*, dist. VIII, quæst. V; Trigos, *Summa*, quæst. XX; Staudenmaier, § 55; Kleutgen, *Phil.*, t. II, n. 1005 et suiv.

346. — Puissance, δύναμις, signifie ici la faculté de produire quelque chose de positif, ou la puissance active, par opposition soit à la puissance morale qu'on possède sur la volonté d'autrui, soit à la puissance passive, faculté ou possibilité de souffrir ou de devenir quelque chose. Une telle puissance est une perfection, en même temps qu'un écoulement et une marque de la plénitude de l'être dans celui qui la possède. Elle doit donc se trouver en Dieu au suprême degré ; tandis que la puissance passive en est entièrement exclue.

Chez les créatures, la puissance active s'étend aussi au mouvement intérieur de la vie, qui apparaît comme un résultat de cette puissance. Mais elle n'est pas sous ce rapport purement active, elle est encore réceptive ou passive, parce que le produit qui en résulte, au lieu d'émaner seulement de cette puissance, la perfectionne aussi comme sujet.

Dieu, au contraire, ne peut manifester sa force productive qu'en communiquant sa perfection à d'autres sujets et en produisant cette perfection même. Sa force vitale ne rentre donc pas sous la notion de sa puissance. *Voy.* Thom., 1 part., *quœst.*, XXV, art. I, ad 2 et 3; *contr. Gent.*, lib. II, cap. X. Elle est à la puissance proprement dite ce qu'est son être en général : l'être est la base sur laquelle la puissance produit l'être, comme la force vitale sert de fondement à la puissance pour communiquer la vie.

Nous allons considérer la puissance de Dieu : 1° en elle-même, dans sa nature et ses propriétés ; 2° dans l'objet spécial et dans le caractère de son opération ; 3° dans son étendue comme toute-puissance ; 4° dans son rapport positif avec toutes les autres puissances et énergies.

347. — I. *Nature et propriétés de la puissance divine.* La perfection absolue de Dieu exige nécessairement, et la plénitude absolue de son être implique qu'il ait aussi une puissance absolue de production, ou plutôt qu'il soit la puissance même, le seul tout-puissant, *solus potens,* 1 Trin., VI, 18. La perfection absolue de la puissance divine éclate dans les propriétés suivantes, qui correspondent aux attributs de l'être divin.

C'est : 1° une puissance sans origine, indépendante, nécessaire, se suffisant à elle-même. Elle ne peut être ni empruntée à une autre puissance, ni complétée et dominée par elle. Elle est donc, 2° essentielle, c'est-à-dire non-seulement fondée dans la nature de Dieu et exigée par elle, mais identique à cette nature, substantielle et subsistante ; 3° elle est absolument simple, c'est-à-dire purement active ou productive de l'être, non composée de différents facteurs, organes ou forces ; 4° infinie et illimitée, elle comprend en elle toute puissance imaginable ; elle ne dépend donc pour agir d'aucune condition préalable, qui serait le commencement de son action ; c'est elle qui crée et qui suscite toutes les conditions ; elle n'a pas de limites qui mettraient un terme à sa portée quand même il y aurait encore place pour une autre puissance ; 5° puissance immuable, elle ne peut ni être affaiblie en elle-même, ni arrêtée dans son action ; elle n'a pas besoin de se mouvoir pour agir, et elle ne peut être affectée d'aucun mouvement dans son action ; 6° c'est enfin une puissance éternelle, qui embrasse tous les temps et tous les lieux, *sempiterna virtus,* Rom., I, 20 ; elle agit directement en tous lieux et est toujours présente dans tous les temps, parce que les temps et les lieux ne subsistent que par elle, et l'on peut dire sous ces deux rapports, comme sous tous les autres : *Attingit a fine usque ad finem fortiter*, Sap., 8, 1.

Toute cette doctrine, entendue au sens catholique, est renfermée dans le Symbole : *Credo in Deum Patrem omnipo-*

tentem (en grec : παντοκράτορα). Cette expression, il est vrai, indique principalement que la puissance divine s'étend à toutes choses, mais elle montre aussi que cette puissance possède toutes les perfections qu'on peut imaginer dans une puissance. C'est ce qu'exprime également le substantif *Omnipotens*, παντόκράτορ, *El Schadai*, si souvent employé dans l'Ecriture comme apposition ou comme nom propre de Dieu. C'est sous ce nom en particulier que Dieu révéla à Abraham ses promesses et la loi de la circoncision, *Gen.*, XVII, 1.

DÉVELOPPEMENTS.

348. — De la simplicité, de l'infinité et de l'immutabilité de la puissance divine, il suit encore qu'elle n'éprouve aucune difficulté dans son action, ni de la part du principe, ni de la part de l'objet ; il suffit que la volonté divine soit appliquée à la puissance pour que l'effet voulu s'accomplisse à l'instant et à la manière voulue ; Dieu produit les plus grande choses aussi facilement que les plus petites. L'Ecriture exprime cela de quatre manières, tantôt en faisant voir qu'il suffit à Dieu de vouloir, de commander, de parler, d'appeler pour que les choses existent ; tantôt en faisant ressortir que nul ne peut résister à Dieu, se soustraire à sa puissance, mais que tout est dans sa main, comme l'argile dans la main du potier, *Jérém.*, XVIII, 6 ; *Rom.*, IX, 21.

349. — II. *Objet spécifique et caractère des opérations de la puissance divine.* L'Eglise dans ses Symboles dogmatiques, et l'Ecriture elle-même considèrent la création des choses *ex nihilo* comme l'acte spécifique de la puissance divine. Les Pères et surtout les théologiens qui ont suivi saint Thomas, envisagent l'être des choses comme l'objet spécifique de cette puissance, et la dispensation de l'être ou l'acte de poser l'essence, *essentiare*, οὐσιῶσαι, comme le caractère qui distingue surtout la puissance divine des cause créées.

Les causes créées, qui reçoivent leur être d'une cause extérieure, ne peuvent agir au dehors qu'en influant par le mouvement et le changement sur un sujet préexistant ; elles concourent plutôt à produire un effet qu'elles ne puisent le contenu de cet effet dans leur propre perfection et qu'elles n'en maintiennent la durée par une influence continuée. Du moins ces deux choses n'arrivent jamais chez les causes

créées que d'une manière relative et pour une certaine classe de productions (comme l'éclairage par la lumière, et la végétation du corps résultant de l'influence de l'âme). Elles ne sont jamais la source adéquate et la raison de l'être de leurs effets; à plus forte raison tout ce qu'on peut concevoir sous la notion de l'être ne pourrait-il être le produit d'une puissance créée, par cela seul qu'il tombe sous la notion de l'être.

La puissance de Dieu, au contraire, par cela même que sa nature n'a pas seulement l'être, mais qu'elle est l'être en soi, *esse subsistens*, opère de la manière suivante : 1° elle s'exerce avant tout sur l'être substantiel des choses et sur l'être substantiel tout entier; et non-seulement elle les meut et les affecte, mais elle les pose elles-mêmes ; 2° non-seulement elle produit l'être des choses, mais cet être demeure constamment sous sa dépendance et subsiste par son action; elle les cause et les soutient dans leur devenir comme dans leur durée permanente; 3° les choses créées puisent tout ce qui constitue leur être dans la plénitude infinie de l'être divin, qui les contient virtuellement et comme leur exemplaire; elles sont tellement fondées dans l'être de Dieu, leur source pleine et entière, dont elles sont une participation, un écoulement ou un reflet, qu'il n'est pas même concevable qu'elles puissent exister hors de cette dépendance; 4° enfin, tout ce qui est et tout ce qui peut être, à prendre ce mot dans son acception générale, et non pas seulement comme désignant un être de telle ou telle espèce, est ou peut être un produit de la puissance de Dieu.

En un mot : de même que la puissance de Dieu est la puissance de l'être dans le sens subjectif, c'est-à-dire la puissance de l'être absolu, elle est aussi la puissance de l'être dans le sens objectif, ou la puissance de fonder l'être dans les choses d'une manière parfaite. Et comme Dieu existe en soi et par soi d'une manière absolue, sa puissance est une puissance absolument créatrice; il fonde par lui-même et puise en lui-même l'être tout entier de ses objets d'une manière adéquate et complète. Tout être qui n'est pas lui dépend donc essentiellement et intrinséquement de lui.

Cette dépendance parfaite de tout être vis-à-vis de la puissance de Dieu est très bien rendue par le terme de τιαντοκράτορ,

qui correspond dans les Septante, dans le nouveau Testament et dans les symboles grecs, au latin *omnipotens*. Il ne désigne pas seulement, comme le latin, une puissance qui s'étend à tout ou qui est au-dessus de tout, mais une puissance qui contient et supporte tout, *omnitenens*, par conséquent qui domine et pénètre tous les êtres. *Voy.* sur ce nom Petav., *loc. cit.*, cap. v, et ci-dessous, § 88, n. 368.

DÉVELOPPEMENTS.

350. — Cette doctrine est de foi, sinon par la forme téchnique dans laquelle nous venons de l'énoncer, au moins quant à sa substance; car elle est contenue dans cette vérité catholique que Dieu est le créateur et le conservateur de toutes choses, et elle est indiquée, quant à sa forme même, dans les endroits où l'Ecriture dit que Dieu, en sa qualité de Jéhova, ὁ ὢν, est le principe et le but de toutes choses : *Vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt*, *Rom.*, IV, 17. L'Ecriture montre surtout que toutes les créatures sont sous la dépendance absolue de Dieu par leur être et leur durée tout entière, qu'il pourrait à tout instant anéantir les plus puissants et les plus solides, uniquement par la suspension de son influence; car c'est là le sens des textes magnifiques où il est dit que les montagnes, devant la face du Seigneur, se fondent comme de la cire en présence du feu, fléchissent et tremblent sous son pied, etc. Voy. surtout HABACUC, III.

351. — III. L'étendue proprement dite ou la partie objective de la puissance divine, exprimée par le mot toute-puissance, peut se déterminer de différentes manières.

Il faut dire d'abord que Dieu peut produire tout ce qui est en soi susceptible de réalisation, et non pas seulement ce qui est possible par le moyen de la créature; sa puissance est telle que tout ce qui est possible en soi et intrinsèquement devient directement ou indirectement possible au dehors et peut être réalisé. C'est en ce sens que l'Ecriture dit simplement que tout est possible à Dieu : *Scio, Domine, quia omnia potes*, Job. XLII, 2; *Apud homines hoc impossibile est apud Deum autem omnia possibilia sunt*, Matth. XIX, 26. — 2° Dieu peut être tout ce qui est concevable, tout ce qui n'implique pas contradiction, tout ce que Dieu peut concevoir dans ses idées (*Jérém.*, XXXII, 17; *Luc*, I, 27). Et il

n'importe pas ici que l'esprit créé, notamment l'esprit humain, voie qu'il n'y a pas contradiction ; car Dieu peut une infinité de choses qui dépassent la portée de tous les esprits : *Qui potens est omnia facere superabundanter quam petimus et intelligimus, secundum virtutem quœ operatur in nobis*, Eph., III, 20. — 3° Il suit encore de là que Dieu peut tout ce qu'il veut, et non pas seulement tout ce qu'il veut en fait, mais tout ce qu'il est capable de vouloir; dans le premier cas, il y aurait une restriction à sa puissance, tandis qu'on doit admettre qu'elle s'étend aussi loin que la volonté, et que sa volonté est toujours accompagnée d'une puissance qui y correspond : *Non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quia quidquid vult potest*, Aug., *Enchir.*, cap. XCVI.

352. — En même temps que la puissance de Dieu s'étend à tout ce qui est possible, à tout ce qui peut être voulu et imaginé, elle doit être infinie non-seulement en elle-même, intérieurement et subjectivement, mais encore au dehors et dans sa portée, et infinie dans un double sens : il faut 1° qu'on ne puisse concevoir aucune puissance plus étendue, et 2° qu'aucune grandeur limitée ou finie, aucun nombre d'effets finis ne puisse épuiser sa portée. Or, comme toute opération réalisée par Dieu est finie par le nombre et la grandeur, l'infinité objective de la puissance divine concorde avec sa plénitude inépuisable, intensive et extensive. Cependant cette infinité de la puissance divine, relativement à son étendue, n'exclut pas, mais suppose plutôt, que la puissance divine se révèle comme infinie dans chacun de ses effets finis. Comme l'acte créateur, ainsi que le veut la nature de la puissance infinie, ne devient possible que parce que Dieu est l'être primitif et la plénitude infinie de l'être, et que la puissance divine est inépuisable pour la même raison, l'infinité intrinsèque de cette puissance se révèle aussi bien comme puissance créatrice que comme puissance inépuisable. Le caractère créateur de son action montre que l'être des choses, et par conséquent tout être, doit être l'objet de la puissance divine. Aussi la création d'un être isolé, fût-ce le moindre, révèle déjà l'infinité extérieure de la puissance divine et prouve que sa portée ne peut être épuisée par aucune quantité ou grandeur d'effets finis.

353. — Il suit encore de là que la puissance de Dieu, pour être une véritable toute-puissance, une puissance infinie, n'a pas besoin de s'étendre à la production hors de Dieu d'un être positivement et actuellement infini. Il suffit qu'elle s'étende à tout ce qui peut être produit. Or, un être infini ne saurait être produit par une puissance étrangère, il ne peut exister que par lui-même. D'autre part, l'infinité de l'être divin n'exige pas d'autre puissance infinie que celle qu'il révèle dans le caractère créateur de son action en se montrant inépuisable. Or, en face d'un être infini, cette puissance infinie ne peut se révéler ni comme créatrice ni comme inépuisable.

354. — Que si, malgré cela, afin de faire mieux ressortir la supériorité de la puissance divine sur toute puissance finie, on admet une certaine infinité positive dans son objet, on peut dire, et cela est tout-à-fait conforme à l'esprit catholique, que l'infinité de la puissance divine se révèle aussi, et d'une manière toute particulière, en ce que Dieu, sans pouvoir produire hors de soi un être infini, peut cependant de plusieurs manières communiquer au dedans et au dehors son être infini.

Cette communication a lieu 1° au dedans entre la première, la seconde et la troisième personne de la Trinité; car le Fils et le Saint-Esprit sont absolument infinis par leur identité substantielle avec la nature divine; 2° elle a lieu au dehors, dans l'humanité de Jésus-Christ, qui reçoit de son union hypostatique avec une personne divine une dignité infinie; 3° au dehors encore, par la grâce et la gloire qui sont départies aux créatures spirituelles, afin de les rendre participantes de la béatitude infinie de Dieu, qui leur offre sa nature comme un objet de possession et de jouissance. C'est à ce point de vue que la toute-puissance de Dieu forme l'objet spécifique de la foi en Dieu, Père tout-puissant, *in Deum Patrem omnipotentem*, d'où résulte la foi « en son Fils Jésus-Christ et en la vie éternelle. »

Les saints Pères insistent également avec une énergie particulière sur l'infinité de la puissance divine en ce qui concerne la déification, θέωσις, de la créature par l'incarnation, la grâce et la gloire, *Voy.* par ex., S. Irénée, ci-dessus n° 275, et Maxim. conf., *in Cap. oecon.*, cent. I, n. 76.

DÉVELOPPEMENTS.

355. — On démontre souvent l'infinité de la puissance divine quant à ses opérations effectives dans la création et la « déification, » en disant que cette puissance révèle son infinité en franchissant dans ses opérations une distance infinie entre le point de départ et le point d'arrivée, *terminus à quo, terminus ad quem :* distance infinie dans la création entre le non-être absolu et l'être; distance infinie dans la déification, entre Dieu et la créature, ou entre l'état naturel de la créature et son état surnaturel. Mais cette manière de parler n'est point une nouvelle démonstration de notre doctrine, ce n'est qu'une manière plus vive de l'exprimer; car cette distance se nomme infinie uniquement parce qu'elle ne peut être franchie par une puissance limitée et qu'elle réclame une puissance infiniment parfaite. Saint Thomas dit à propos de la création : « Creare non est nisi poten- » tiæ infinitæ. Tanto enim est majoris potentiæ agere » aliquid, quanto potentiam magis ab actu distantem in » actum reducere potest, ut quod potest ex aqua ignem pro- » ducere, quam quod ex aere. Unde ubi omnino potentia » præexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatæ » distantiæ proportio; et sic necesse est potentiam quæ » aliquid instituit nulla potentia præexistente, excedere » omnem proportionem, quæ posset considerari ad poten- » tiam agentis aliquid ex materia facientis, » *contr. Gent.*, cap. XX, n. 4.

On peut dire en un sens analogue qu'il y a une distance infinie entre les différentes espèces d'êtres naturels, parce que chacune de ces espèces exige dans son institution primitive un acte analogue à la création de la matière et essentiellement différent de la génération, qui lui est subordonnée.

356. — L'universalité de la puissance divine, ou la toute-puissance, n'exige pas cependant, il lui répugne au contraire, 1° que Dieu puisse faire que ce qui est fait n'ait pas été fait, car il y aurait contradiction dans l'objet. Il suffit que Dieu puisse supprimer entièrement les effets subséquents d'un acte accompli, et il le fait notamment à propos du péché. Ainsi se résout cette fameuse controverse : si

Dieu peut rétablir la virginité violée. *Voy.* Lombard et Pétau. 2° Il est également contraire à la toute-puissance que Dieu puisse faire un acte peccamineux, car une telle action n'est point un acte pur, mais un défaut; 3° qu'il puisse souffrir quelque chose, et poser directement des actes qui impliquent souffrance ou mouvement dans celui qui agit (par ex., marcher), car souffrir n'est point agir, et plus un être est actif, moins il peut se comporter d'une manière passive : « Omnia potest Deus, quæ posse potentia est, et « ideo vere omnipotens est, quia impotens esse non potest. » Hug., Vict.,*de Sacr.*, p. II, cap. 22. Saint Augustin rend ainsi la même idée : Si Dieu peut tout ce qu'il veut ou tout ce qu'il peut vouloir, il n'a pas besoin de pouvoir ce qu'il ne peut vouloir : « Sed quoniam dixi hoc solum omnipotentem non » posse, quod non vult... Quia non vult, non potest; quia et » velle non potest. Non enim potest justitia velle facere quod » injustum est, aut sapientia velle quod stultum est, aut » veritas velle quod falsum est. Unde admonemur Deum omni- » potentem non hoc solum, quod ait Apostolus : Negare seip- » sum non potest, sed multa non posse. Ecce ego dico et ejus » veritate dicere audeo, quod negare non audeo : Deus omni- » potens non potest mori, non potest mutari, non potest falli, » non potest miser fieri, non potest vinci. Hæc atque hujus- » modi absit ut possit omnipotens. Ac per hoc non solum » ostendit veritas omnipotentem esse, quod ista non possit; » sed etiam cogit veritas omnipotentem non esse, qui hæc » possit. Volens enim est Deus quidquid est : æternus ergo, et » incommutabilis, et verax, et beatus, et insuperabilis volens » est. Si ergo potest esse quod non vult, omnipotens non » est : est autem omnipotens; ergo quidquid vult potest. » *Serm.* CCXIV, *in traditione symboli,* III.

357. — IV. De ce que la puissance de Dieu est la première, la plus féconde et la plus haute puissance, celle d'où dépend essentiellement tout être hors de lui; de ce qu'elle est la règle de toute puissance qui réside dans les autres êtres, il en résulte un rapport positif entre la puissance divine, première et suprême, et les puissances, les énergies de tous les autres êtres.

On peut déterminer ce rapport en deux mots, en disant

que la puissance de Dieu est la source, le fondement, la racine et l'âme de toutes les énergies et puissances qui sont hors de lui : elle est la source d'où elles tirent leur origine, le fondement qui les porte et les soutient, la racine d'où elles reçoivent leur impulsion pour agir, l'âme enfin qui les vivifie; car 1° Dieu agit immédiatement dans toute opération des esprits créés; 2° il les domine et les pénètre tellement, il les met si bien à son service qu'aucune puissance ne peut agir à l'encontre de la sienne; il peut produire dans toutes les forces créées toute opération non contraire à leur nature, les compléter et les agrandir autant que le comporte leur nature, les rendre aptes à produire des effets dont elles sont naturellement incapables, et auxquels elles ne peuvent pas devenir aptes, même avec le concours d'autres forces créées. Sous ce dernier rapport, la puissance de Dieu sur toute créature a pour contre-partie : la « puissance obédientielle, » ou la faculté qu'ont les créatures de recevoir, selon le bon plaisir de Dieu, des effets surnaturels, d'être adaptées à des opérations qui surpassent leur nature.

La puissance divine, souveraine et primordiale se révèle en particulier, dans le monde anorganique, comme principe de tout mouvement; dans le monde inorganique, comme principe de toute force et de toute activité vitale; mais surtout dans son propre domaine, dans le monde des esprits, comme principe de la vie spirituelle; car les esprits seuls reçoivent directement de Dieu leur existence et leur vie, et leur vie est la seule qui ne peut être pénétrée par une vie plus haute; ils sont les seuls dont la vie peut être agrandie et perfectionnée au point qu'ils soient admis à la participation de la nature divine.

358. — Cette doctrine comme la précédente, *sub. III*, se mêle à toutes les parties de la théologie et ne peut être éclaircie, développée et justifiée que successivement. C'est d'elle en particulier que dépend le concours ou la prémotion de Dieu vis-à-vis des créatures, la souveraineté de Dieu sur toute volonté créée et toute la doctrine des opérations surnaturelles de Dieu au sein de la création par les miracles, la grâce, les sacrements, etc. Seulement comme Dieu n'a pas le pouvoir de décheoir, de souffrir et de pécher, il ne peut

être le principe de ce pouvoir dans la créature. Du reste, il n'est pas nécessaire que ce pouvoir ait un principe de causalité positif, puisqu'il est inhérent aux créatures comme une imperfection résultant de ce qu'elles ont été tirées du néant. *Voy.* Alex. Hal., I Part., *quæst.* XXII, n. 1.

359. — V. La toute-puissance, comme faculté de produire tout ce qui est possible en soi, est évidemment une perfection qui n'appartient qu'à Dieu et ne peut être communiquée à la créature, même d'une manière surnaturelle. Si elle n'est pas communicable dans toute son étendue, elle ne l'est pas davantage par la manière spécifique dont elle opère, c'est-à-dire quant à l'opération créatrice. Ainsi, dès qu'un être ne peut entrer dans l'existence que par voie de création, aucune cause créée ne peut concourir, même comme instrument de Dieu, à sa production; elle peut tout au plus préparer le terrain à l'action créatrice de Dieu, quand ses productions, telle que l'âme humaine par exemple, doivent s'unir en un tout organique avec un substratum déjà existant. Il est de foi, d'après tous les théologiens, qu'en fait aucune créature ne concourt à la création *ex nihilo*, même comme simple instrument, et il est certain en philosophie comme en théologie que ce concours ne peut avoir lieu, quoique la preuve détaillée de cette doctrine présente plus d'une difficulté.

Voir sur la dernière question surtout Kleutgen; Thom., *contr. Gent.*, lib. II, cap. XXI (Ferrar.); Suarez, *Metaph.*, disp. XXVI.

§ 88. La présence active, intime et souveraine de Dieu dans tous les objets, dans tous les lieux et dans tous les temps.

Ouvrages à consulter : Magist., I, *dist.* XXXVII; Alex. Hal., *quæst.* X-XI; Thom., I Part., *quæst.* VIII (sur ce dernier, *Comm.* Joan. a S. Thom.); *contr. Gent.*, lib. VIII, cap. XXXVIII; Bonav. *in* I, *dist.* XXXVII, surtout I, V, VI, VII, et II, *dist.* VIII, Part. II, *quæst.* II; Trigos, *Summa*, quæst. VI; Ægid., in I, *dist.* XXXVII et in II, *dist.* VIII; Thomassin., lib. V, cap. IV-V; Gillius, *tract.* IX, cap. XI-XIV; Staudenmaier, § 56.

360. — De cette propriété de la puissance divine d'être le principe essentiel de l'être de toutes choses, résulte un rapport particulier de Dieu à tous les êtres créés. Dieu, en vertu de ce rapport, n'est pas seulement avec les êtres dans le même espace et dans le même temps; il est encore, et lui seul, présent dans ces êtres mêmes, qu'il soutient au dedans, pénètre, remplit et domine, et c'est pour cela aussi qu'il supporte, pénètre, remplit et domine les espaces et les temps d'une façon éminente.

Ce rapport, il est vrai, a d'étroites analogies avec la présence effective de Dieu dans tous les temps et dans tous les lieux, c'est-à-dire avec sa coexistence à tous les temps et à tous les espaces réels : c'est là une conséquence directe de l'infinité et de l'éternité de Dieu. Mais ce rapport dit plus qu'une pareille coexistence, car il donne à celle-ci un caractère particulier, il énonce sa raison d'être profonde et sa haute signification. Il est même, à certains égards, en opposition avec les attributs que nous venons de nommer, car ces attributs relèvent surtout l'infinité de l'extension virtuelle de Dieu dans l'espace et le temps, tandis que ce rapport fait ressortir la position fondamentale de Dieu vis-à-vis des êtres créés qui sont hors de lui, position qui lui revient également par suite de son unité absolue, et qui bien loin de pouvoir se rencontrer chez les créatures d'une manière aussi indépendante et absolue qu'en Dieu, ne s'y trouve nullement sous la même forme. Ainsi de même que Dieu est appelé « incapable, » *incapabilis*, sous le premier rapport, il est sous le second rapport appelé par les Pères « le seul capable. » *Voy.* ci-dessous n. 365. C'est pour cela que le principe de ce rapport se trouve dans les relations de Dieu avec l'être des choses créées, et s'étend accessoirement aux choses considérées comme contenues dans l'espace et dans le temps.

LA PRÉSENCE DE DIEU DANS LES CHOSES CRÉÉES.

361. — I. Dieu, comme cause absolue des choses créées et spécialement de leur être complet et intime, comme auteur de leur nature, non-seulement leur est présent par le lieu et par l'espace; mais par cela même qu'elles dépendent entièrement de lui par le fonds de leur être, qu'elles subsistent

par lui, il leur est tellement présent, pour les porter et les soutenir au dedans de la manière la plus intime, par sa substance infiniment simple, qu'il les pénètre et les remplit tout entières. Cette présence intime s'étend aux objets en tant qu'ils sont créés, par conséquent aux esprits non contenus dans l'espace aussi bien qu'aux corps; c'est même dans les esprits qu'elle prend sa forme réelle et son importance véritable, d'une part, parce que, la présence de Dieu dans les esprits non soumis à l'espace apparaît essentiellement différente de ce qu'elle est dans l'espace, et parce que, d'autre part, un esprit créé peut bien, de quelque manière, être dans l'intérieur des corps, par cela seul qu'il n'est pas sujet à l'espace, mais non dans l'intérieur d'autres esprits. Et c'est ainsi que non-seulement la présence de Dieu dans tous les êtres, mais sa présence intime dans les objets particuliers et surtout dans les esprits, est un privilége qui n'appartient qu'à lui.

362. — Dans le sens que nous venons d'expliquer, l'être de Dieu dans toutes les choses est de foi, car les éléments divers qui entrent dans cette notion sont expressément des doctrines de foi, et les termes mêmes s'en trouvent en plusieurs endroits de l'Ecriture. Il n'y a de controverse que sur la question de savoir si la raison peut prouver par la nature de la présence causale que cette présence consiste en ce que Dieu n'est pas absent des lieux où il opère; si son contact intime avec la créature consiste formellement dans son influence créatrice, ou dans l'absence de distance locale entre la substance du créateur et celle de la créature.

Ces deux questions sont résolues affirmativement par les thomistes et négativement par les scotistes et autres. Les premiers ont pour eux la logique et la vigueur de conception, tandis que les derniers font de l'existence de Dieu dans les choses une simple coexistence.

363. — Cette doctrine est aussi difficile qu'elle est sublime et importante; l'essentiel ici réside dans la justesse des explications, et ces explications, on ne peut mieux les donner qu'en comparant l'âme avec le corps. Cette comparaison est, dans le monde créé, la seule qui offre une analogie convenable; car les corps et les corps, les esprits et les esprits ne peuvent exister que les uns à côté des autres, du moins ne peuvent-ils exister les uns dans les autres que d'une manière

relative, puisque l'un n'est pas avec l'autre dans un rapport fondamental et qu'il n'a pas une simplicité essentiellement plus haute. Et quand même deux esprits pourraient exister ensemble dans une partie indivisible de l'espace, l'un n'existerait pas pour autant dans la substance de l'autre. Un esprit peut sans doute être présent dans un corps, le pénétrer et le remplir plus ou moins, en ce sens qu'il se trouve dans les limites de l'espace et de tout l'espace occupé par ce corps, influant ainsi sur lui et le mettant en mouvement. Mais on ne peut pas dire qu'il porte et soutient intérieurement la substance de ce corps ; ce dernier cas n'a guère lieu que lorsque l'esprit est uni au corps comme forme substantielle pour constituer avec lui une seule nature, et lui donner la vie. En vertu de cette union, en effet, l'esprit donne au corps un être plus élevé, un organisme intime, qu'il soutient et pénètre au dedans; et tandis qu'il le remplit de vie dans son ensemble comme dans toutes ses parties, il le remplit aussi de sa substance, en participant à chaque opération de sa vie, comme son principe et son support immédiat.

Or, ce que l'esprit, comme *forma substantialis informans*, fait pour le corps, Dieu, qu'une hymne de l'Eglise appelle excellemment *rerum tenax vigor*, le fait d'une manière beaucoup plus haute, comme *forma in se subsistens*, pour tous les objets créés; car leur être tout entier, notamment leur substance intime, dépend de lui d'une manière aussi essentielle et immédiate, que la vie du corps dépend de l'âme. Dieu étant la cause de tout être et de toute vie, doit être aussi essentiellement présent, et même plus présent à toutes les opérations de cet être que l'âme n'est présente à toutes les parties du corps qu'elle anime. Sans doute, en un certain sens, Dieu est moins intimement présent aux êtres créés que l'âme ne l'est au corps, car il ne forme pas avec eux une seule nature et une seule essence. Cependant cette intimité de l'âme avec le corps implique elle-même une double imperfection : non-seulement l'âme ne donne pas au corps son être tout entier, mais elle suppose son existence matérielle, elle est liée au corps et dépendante de lui.

Dieu donc, en donnant aux choses créées leur être tout entier et en demeurant indépendant d'eux, leur est présent d'une façon beaucoup plus haute et plus intime; en les péné-

trant, il les gouverne et les domine d'une manière parfaite. Ainsi, son existence dans les choses, bien loin de nuire à son excellence, est plutôt un signe, un résultat de sa puissance infinie, comme de la sublimité absolue de son être. C'est pour cela qu'il est dit dans l'Ecriture, *Sag.*, VII, 24, que la sagesse pénètre tout, non-seulement malgré sa pureté, mais à cause de sa pureté, *propter suam munditiam.*

A ce point de vue, ainsi qu'il est indiqué du reste en d'autres endroits, la présence de Dieu dans les choses créées est comparable à la pénétration des corps par la lumière. La lumière ne se confond pas avec les corps; mais il est vrai aussi qu'elle n'est pas le principe qui porte leur être et le soutient au dedans. On peut encore compléter à plusieurs égards l'analogie qui résulte des rapports de l'âme et du corps, par les rapports de la racine à la plante entière, ou aux diverses parties de la plante qui se développent sur la racine. La racine, il est vrai, n'est pas en contact immédiat avec toutes les parties de la plante, mais la vie des plantes ne dépend pas moins d'elle, non-seulement au dehors, mais au dedans ; ensuite l'éloignement des parties offre cet avantage de montrer que le principe de la vie est à la fois le siége et le fondement de toute la plante, et au dehors le centre commun d'où s'échappent toutes les branches de la plante comme autant de rayons. *Voy.* ci-dessous le numéro 11.

DÉVELOPPEMENTS.

364. — En général, l'Ecriture sainte s'occupe plutôt de la grandeur extensive de la toute-puissance de Dieu, qui correspond à son infinité et à son immensité, que de sa profondeur intensive. Cette dernière cependant est suffisamment énoncée dans plusieurs textes qui l'exposent sous ses différents aspects. Elle l'est : 1° dans ce sublime passage. *Eph.*, IV, 6 : *Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes, et per omnia et in omnibus nobis*, ἐπὶ πάντων καὶ διὰ παντων καὶ ἐν πᾶσιν : *nobis* manque dans le grec et on n'y voit point de changement dans le genre grammatical. Ce passage, il est vrai, pris dans le sens formel, peut ne s'appliquer qu'aux hommes ; cependant il a une portée universelle, d'autant plus que la contre-partie de ce rapport, l'être des créatures en Dieu et par Dieu (principe qui les conserve), est exprimée ailleurs

par l'Apôtre d'une manière toute générale, *Rom.*, XI, 36 : *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso* (le grec n'a pas εἰς αὐτόν, *per ipsum*) *sunt omnia*. Et dans *Col.*, I, 16-17, il est dit du Fils de Dieu : *Omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant.* — 2° Cette présence, qui pénètre et conserve toutes choses, apparaît, *Sap.*, VI, 7, comme une puissance qui remplit les êtres et les retient ensemble : *Spiritus sapientiæ cordis illius* (maledicti) *scrutator est verus et linguæ auditor ; quoniam spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia* (τὸ συνέχον, c'est-à-dire πνεῦμα, ou *spiritus Domini*) *scientiam habet vocis*. On voit ici évidemment l'analogie de la présence de Dieu dans les êtres avec la présence de l'âme dans le corps. Le *scrutatio cordis* étant complété par *replevit orbem terrarum*, ce dernier passage ne signifie pas seulement remplir l'espace, mais encore remplir au-dedans et pénétrer les objets qui se trouvent dans l'espace. Cela se voit encore plus clairement *Sap.*, VII, 24, où ces mots de la Vulgate : *Attingit ubique propter suam munditiam*, sont ainsi conçus en grec : διήκει καὶ χωρεῖ διὰ πάντῶν, *penetrat et pervadit omnia*. Remarquez que cette expression a été naguère spécialement appliquée aux esprits créés (*et qui capiat omnes spiritus*, διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν, λεπτοτάτων), et qu'elle est immédiatement expliquée par une double figure, car il est dit dans la preuve que la sagesse est un souffle de la vertu de Dieu et un reflet de la lumière éternelle.

3° L'alliance de ces mots : *Scrutator omnium* avec *replere* et *continere omnia* prouve que, quand il est question du regard pénétrant de Dieu, il s'agit aussi de la présence intime et pénétrante de sa puissance et de sa substance, comme principe de ce regard, de même que la présence substantielle de l'âme dans tout le corps est la raison qui lui fait ressentir toutes les impressions du corps, ou de même que la lumière en éclairant, pénétrant et traversant les objets, les illumine jusque dans leur fond le plus intime, les inonde et les remplit d'elle-même.

Ces idées aident à éclaircir d'autres passages, notamment celui-ci, *Jérém.*, XXIII, 24, qui, à ne considérer que le simple contexte, semble indiquer que Dieu ne fait que pénétrer et remplir l'espace : *Si occultabitur vir in absconditis, et ego non*

videbo eum? dicit Dominus; numquid non cœlum et terram ego impleo? dicit Diminus; puis ce texte de saint Paul, *Hebr.*, IV, 12, 13, où il n'est d'abord question que du regard pénétrant de Dieu : *Vivus est enim sermo Dei* (ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, la personne de Verbe de Dieu, comme le montre le mot *discretor* qui suit) *et efficax*, ἐνεργής, *et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animæ ac spiritus, compagum quoque et medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis. Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus, omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.* Saint Chrysostome et saint Thomas voient donc avec raison dans ce passage une allusion à l'inexistence substantielle de Dieu.

4° Enfin l'Ecriture sainte déclare dans les termes les plus variés, spécialement en ce qui concerne les esprits créés, que Dieu agit dans les êtres, qu'il y habite, qu'il les remplit. Il est vrai que ces dernières expressions s'appliquent principalement à l'infusion, à la production de la vie surnaturelle, car il est également vrai en ce sens que Dieu habite dans les esprits et qu'il les remplit. Mais par celà même qu'elles affirment que Dieu *peut* habiter dans les esprits d'une manière éminente comme principe de vie, et que cette communication de vie surnaturelle se fonde sur la nature des esprits, sur le rapport intime et nécessaire qu'ils ont déjà avec Dieu dans leur état naturel, ces expressions impliquent également un rapport naturel.

365. — Le caractère et l'importance de la présence intime de Dieu dans la créature se montrent surtout dans le rapport de Dieu aux esprits, et c'est principalement à ce point de vue que les Pères la font ressortir en prouvant qu'elle est une prérogative exclusive de la divinité, tandis qu'ils refusent aux créatures l'aptitude de pouvoir résider dans un autre esprit. Ils l'ont fait surtout dans leurs controverses avec les ariens et les macédoniens, en alléguant l'habitation du Fils ou du Saint-Esprit dans les esprits créés, la motion intime et la pénétration des cœurs, comme une preuve évidente de sa divinité. *Voy.* Gillius, *loc. cit.*, cap. XIII; Petav., *de Trin.*, lib. XII, cap. XV, n. 7 et seq.; Thomassin., *loc. cit.*, cap. V. On trouve surtout beaucoup de netteté et de développements dans Didyme, *de Spirit. Sancto*, lib. I. Paschase, *de Spirit. S.*, lib. II, cap. I, dit dans le

même sens : « Impossibile est ut spiritualis ac rationalis » creatura cognatæ sibi unquam naturæ valeat infundi... » Solus Deus, in quo intelligitur et Spiritus Sanctus, simplex, subtilis, purus, in facturam vel angelicam vel » humanam virtute incorporeæ divinitatis illabitur, quæ » sola sui operis penetratrix occulta humani cordis ingreditur..... Auctori tantum debetur hoc privilegium, ut » conscientiam possit intrare secretam, anima vero animæ, » aut angelus angelo conjungi potest, infundi non » potest. »

Saint Thomas applique le même argument à la divinité du Saint-Esprit : « Si Spiritus Sanctus non est Deus, oportet » quod sit aliqua creatura. Planum est autem quod non est » creatura corporalis, nec etiam spiritualis. Nulla enim » creatura spirituali creaturæ infunditur, quum creatura » non sit participabilis, sed magis participans. Spiritus » autem sanctus infunditur sanctorum mentibus, quasi ab » eis participatus; legitur enim et Christus plenus fuisse et » Apostoli. » *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 17, n. 22. *Voy.* le Commentaire de Ferrariensis. Saint Bernard exprime les mêmes idées : « Adsunt angeli et archangeli, sed ille germanior » nobis, qui non modo adest, sed inest. Quod si dicas posse » inesse et angelum, non inficior, memini enim scriptum : » Et angelus qui loquebatur in me. Atqui differentia est in » hoc : inest angelus suggerens bona, non ingerens; inest » hortans ad bonum, non bonum creans. Deus sic inest ut » afficiat, ut infundat, vel potius ut infundatur et participetur, ita ut unum perinde cum nostro spiritu esse dicere » quis non timuerit, etsi non unam personam unamve » substantiam. Habes enim : Qui adhæret Deo unus spiritus » est. Angelus vero cum anima, Deus in anima. Ille ut contubernalis animæ, Deus ut vita (vivificator). Itaque sicut » anima videt in oculis, audit in auribus, odorat in naribus, » in faucibus gustat, tangit in toto reliquo corpore, sic Deus » diversa in diversis spiritibus operatur, verbi gratia in aliis » amantem se exhibens, in aliis agnoscentem. »

Et dans son *Homélie V, in Cant.* : « Illud scitote nullum » creatorum spirituum per se nostris mentibus applicari, ut » videlicet nullo mediante sui nostrive corporis instrumento, » ita nobis immisceatur et infundatur, quo ejus participa-

» tione docti sive doctiores, vel boni sive meliores efficia-
» mur. Nullus angelorum, nulla animarum hoc modo mihi
» capabilis est, nullius ergo capax. Nec ipsi angeli ita se
» alterutrum capiunt. Sequestretur proinde hæc prærogativa summo ac incircumscripto spiritui, etc. »

Plusieurs Pères et divers théologiens qui les ont suivis, Lomb., lib. II, *dist.* VIII, p. 2, ont traité ce sujet à propos de la question de savoir de quelle manière les démons peuvent pénétrer non-seulement dans le corps, mais encore dans l'âme humaine ; ils l'ont décidée en ce sens que l'intérieur de l'âme est un sanctuaire accessible à Dieu seul, où le démon ne saurait pénétrer substantiellement, et dont il ne peut prendre possession que par une conformité de l'âme à ses sentiments. C'est l'opinion de Gennade, *de eccl. Dogm.* : « Dæmones per energiam operationis non credimus
» substantialiter illabi animæ, sed applicatione et oppres-
» sione uniri. Illabi autem menti illi soli possibile est qui
» creavit, qui natura subsistens incorporeus capabilis est
» suæ facturæ. » — Et Paschase, *loc. cit.* : « Corporis late-
» bras intrare possunt (dæmones), animæ vero interiora
» adire non possunt. Sciendum ergo est quod spiritualium
» nequitiarum dolosa subtilitas illa membrorum loca suo
» turbat iucursu, quæ interdum vino nimio vel febritio fati-
» gantur accensu. In animæ itaque sensus inimica tentatio
» per malitiam scit irrepere, in animæ vero recessus per
» naturam nescit influere. Et ideo hujusmodi spiritus
» immundos humanæ mentes ac pectora non natura-
» rum infusione capiunt, sed voluntatum pravitate conci-
» piunt. »

Saint Bonaventure cite une autre raison pour laquelle les démons ne peuvent pénétrer substantiellement dans l'âme : « Illabi alicui importat quod intimum sit ei et quod intime
» operetur in illo ; nihil autem tale est respectu animæ nisi
» solus Deus ; ideo solus divinus spiritus animæ potest illabi.
» In anima quippe humana idem est supremum et intimum,
» et hoc patet quia secundum suum supremum maxime
» appropinquat Deo, similiter suum intimum ; unde quanto
» magis redit ad interiora, tanto magis ascendit et unitur
» æternis. Et quia solus Deus anima superior est secundum
» sui supremum, solus Deus potest menti esse intimus. Et

» ideo illabi substantiæ rationali soli divino spiritui est » proprium. » In II, *dist.* VIII, Part. II, *quæst.* I.

366. — Le motif réel de la présence intime par laquelle Dieu pénètre et remplit tous les êtres créés provient en partie, ainsi qu'on a pu le voir par les passages cités, mais non uniquement et principalement, de ce que Dieu, cause immédiate de toutes choses, ne peut en être éloigné par la distance. Elle ne vient pas non plus uniquement de ce que la puissance de Dieu est identique à son être, et que chez lui, plus encore que dans les autres causes, l'exercice de la puissance implique la présence immédiate de la substance. Il consiste plutôt en ce que Dieu 1° non-seulement influe sur les êtres (qu'il suppose par conséquent soumis à son influence, existant hors de lui et indépendamment de lui), mais en ce qu'il leur donne leur être propre et leur nature intime, en ce qu'il porte et soutient au dedans, par sa puissance substantielle, la substance de leur être. De là vient que sa présence intime et substantielle est aussi nécessaire, plus nécessaire même, que ne l'est celle de l'âme à l'être et à la substance des corps vivants. 2° La perfection intrinsèque des choses, ce qui remplit leur potentialité, se tire de la plénitude de la perfection de Dieu et apparaît comme une participation, une communication de sa perfection substantielle, ou comme une copie formée et gravée directement par elle. Elles sont donc dans un rapport aussi intime que l'éclat de la lumière et la lumière même : la présence intime et substantielle de Dieu est aussi nécessaire aux êtres que la présence substantielle du cachet l'est à l'impression de la forme du cachet.

En d'autres termes, la pénétration active des choses implique dans la causalité de leur être intime une pénétration de l'être substantiel de Dieu; il faut que la perfection dérivée des choses soit remplie par la perfection essentielle et substantielle de Dieu.

Or, comme la simplicité absolue de Dieu, l'Etre en soi, peut seule justifier et commander cette dépendance des autres êtres vis-à-vis de lui et qu'elle le montre comme celui dont tous les êtres doivent participer, tandis qu'il ne participe de rien, c'est aussi en vertu de cette simplicité que la substance divine, essentiellement plus subtile et plus simple,

peut habiter dans les autres choses moins subtiles et moins simples. *Voy.* Gillius, *loc. cit.*, cap. XIII, n. 10 et seq.; Bonav., in I, *dist.* XXXVII, quæst. I.

367. — II. La présence de Dieu en toutes choses, d'après ce qui vient d'être expliqué, non-seulement n'entraîne point le mélange de l'un avec l'autre, mais elle n'implique nullement que Dieu soit renfermé dans les choses. Elle explique, au contraire, la manière unique et vraiment sublime par laquelle Dieu existe par delà les limites de chaque objet et de tous les objets ensemble. Comme il n'existe pas seulement dans un seul, ainsi que l'âme humaine dans un seul corps, mais dans tous, il est hors de chaque être particulier, parce qu'il est en même dans tous les autres. Et comme on peut concevoir par delà les êtres qui existent d'autres êtres dans lesquels Dieu se trouverait également s'ils existaient en réalité, la limitation de sa présence actuelle dans le monde réel n'implique aucune restriction en Dieu lui-même.

Une autre conséquence, ou plutôt la contre-partie de la présence de Dieu en toutes choses, c'est que les choses sont en Dieu, non pas comme le pénétrant, le remplissant, ou seulement le touchant; elles sont portées et soutenues par lui, leur commun principe, de la même manière, car c'est le même rapport, que le centre repose dans la circonférence, ou la circonférence dans le centre, ou la racine dans la plante et la plante dans la racine.

Il suit encore de là, au point de vue de l'immensité de l'extension virtuelle de Dieu, que les choses sont contenues en lui en ce sens qu'il les inonde et les enveloppe, comme l'air enveloppe et pénètre l'homme, ou comme l'eau pénètre une éponge [1]. Cependant on saisira mieux la nature intime de ce rapport, si on se représente la manière dont la circonférence est contenue dans le centre, et la plante dans la racine. C'est à cette manière de voir que correspond le sens profond des passages, *Sap.*, I, 4 ; *Act.*, XVII, 28, bien que le premier se rapporte peut-être à la première nuance, et le second vraisemblablement. En tout cas, cet enveloppement de tous les êtres à la façon d'une circonférence doit s'entendre en ce

[1] Voy. S. Aug., *Confess.*, lib. VII, cap. III.

sens qu'il est supporté et pénétré par le centre, dont il est le résultat.

DÉVELOPPEMENTS.

368. — La présence de Dieu dans les êtres créés est parfaitement décrite, sous ce point de vue, dans l'explication que Denis l'Aréopagite, *de div. Nom.*, cap. x, donne du mot παντοκράτωρ. Dieu, dit-il, est appelé celui qui soutient tout, parce qu'il est le centre qui conserve et enveloppe, supporte, fonde et maintient tout ; il assure en lui-même à chaque chose sa manière d'être indestructible, comme une racine produit tout d'elle-même, ou comme le fondement relie toutes les parties d'un édifice ; il maintient tout par un lien éminent dans une suprême sécurité, et ne permet pas que rien périsse en s'éloignant de la maison qu'il supporte.

On dit encore que Dieu soutient tout, parce qu'il domine tout, qu'il pénètre le domaine de tous les êtres sans se confondre avec lui, et parce que, désirable et aimable à tous il les conserve tous dans les doux liens de son amour.

369. — III. On peut encore déterminer la manière générale dont Dieu existe dans tous les êtres en se reportant aux textes de l'Ecriture cités n. 244 et 364, surtout *Ps.* CXXXVIII, d'après une formule indiquée par Grégoire le Grand [1]. On saisira cette existence dans sa pleine signification en la concevant comme la présence vivante et royale de Dieu dans son domaine, en disant qu'il est en toutes choses par son essence, sa puissance et sa présence. Dieu est dans les choses : 1° par son essence, en ce qu'il les porte et les remplit au dedans, leur donne leur être substantiel, et les met ainsi dans une dépendance étroite de sa substance, touchant et pénétrant d'une façon éminente leur substance avec sa substance ; 2° par sa puissance en ce que, en remplissant les êtres, il les domine et les pénètre au dedans d'une manière si parfaite, qu'il peut les mouvoir et les affecter du dedans au dehors ; 3° par sa présence enfin, en ce que, comme conséquence de ce qu'il les remplit, il contemple et voit du dedans au dehors, au moyen de sa connaissance, leur être tout entier, avec toutes ses opérations et ses affections.

La différence, aussi bien que le rapport de ces trois

[1] *Moral. in Job.*, lib. II, cap. VIII.

points deviendront plus sensibles si l'on considère le rôle que l'âme humaine remplit dans le corps : l'influence créatrice de Dieu sur la créature remplace l'union substantielle de l'âme avec le corps, d'où résulte la faculté de mouvoir intérieurement le corps et de percevoir ses affections. Or, c'est précisément sous ce rapport que l'inexistence de Dieu dans les êtres apparaît comme quelque chose d'éminemment royal, possédant d'une façon unique les avantages qu'un roi de la terre ne possède sur son royaume que d'une manière restreinte et imparfaite. Le coup d'œil d'un roi de la terre va plus loin que le lieu qu'il remplit de son corps, et sa puissance s'étend également au-delà ; de même Dieu enrichit en quelque sorte son royaume, c'est-à-dire la création toute entière, de sa substance, de sa puissance et de sa connaissance.

De plus, un roi de la terre étant en dehors de ses sujets, ne peut les enrichir qu'extérieurement de sa puissance et de sa connaissance ; tandis que Dieu pénètre par son être, sa puissance et sa connaissance dans le fond la plus intime des créatures, surtout des créatures spirituelles, comme ne le peut faire aucun roi de la terre, ni en général aucun esprit créé.

Il suit de là que c'est un privilége exclusif de la souveraineté absolue de Dieu sur les esprits créés, de pouvoir seul mouvoir intérieurement, du dedans au dehors, leur volonté, de connaître en eux-mêmes, et non pas seulement dans leurs effets et leurs phénomènes, les actes qu'ils produisent librement. Aussi l'Ecriture relève-t-elle avec une prédilectiou particulière ces prérogatives de la souveraineté de Dieu sur l'intérieur de l'homme. L'habitation de Dieu en nous, à ce double point de vue, se manifeste surtout par la voix de la conscience, dont la puissance domine notre être tout entier, nous stimule au bien, connaît et apprécie nos actions et nos omissions.

DÉVELOPPEMENTS.

370. — Les noms de ces trois éléments de la présence universelle de Dieu ont encore reçu une foule d'autres explications. *Voy.* Trigos, *Quæst.* VI, art. VI. Celle que nous avons donnée semble la plus convenable, parce qu'elle se

borne à grouper sous ces noms divers la propre doctrine de l'Ecriture. Quant à la dénomination même, on pourrait objecter, que la division n'est pas correcte, puisque l'*inesse per essentiam* ne s'explique que par l'*inesse per potentiam*, et empiète ainsi sur le second membre. En fait, la présence active de l'essence de Dieu dans les choses créées est subordonnée à sa puissance ; toutefois, la puissance n'apparaît pas ici comme étant *au-dessus* des choses, mais comme se créant elle-même l'objet de sa domination; elle rapproche cet objet du souverain et le souverain de lui, elle met Dieu en possession de sa créature par sa présence substantielle. Telle est l'explication de saint Thomas, 1 *Part.*, quæst. VIII, art. III : « Sic ergo Deus est in omnibus per potentiam, in » quantum omnia ejus potestati subduntur. Est per præsen- » tiam, in quantum omnia nuda et aperta sunt oculis ejus. » Est in omnibus per essentiam, in quantum inest omnibus » ut causa essendi. » *Voy.* Joan. a S. Thoma, *loc. cit.*, art. V.

371. — Comme c'est justement la présence essentielle, *inesse per essentiam*, de la puissance et de la science de Dieu qui fait ressortir son caractère d'intimité et de souveraineté, elle est de la plus grande importance pour tout ce qui regarde l'influence moral qui appartient à la présence universelle de Dieu ; elle a de plus une valeur morale particulière et d'une richesse inépuisable : c'est elle qui nous fait voir comment toute la vie religieuse est une vie essentiellement intérieure. Car si Dieu est présent à l'âme d'une façon si intime, l'âme doit nécessairement se tourner vers lui comme vers la racine et le centre de sa vie. Et puisque les rapports de Dieu avec l'âme consistent dans une communication de force vitale, de lumière et de mouvement, l'âme doit se rattacher à lui comme à son bien suprême et intimement présent, se recueillir en lui et lui rapporter toutes ses actions.

C'est par là surtout que l'âme acquiert la conscience vive de sa dépendance de Dieu, *regnum Dei intra vos est*, et de son union étroite avec lui. Cette vérité nous montre surtout pourquoi nous devons adorer Dieu en esprit, l'aimer de toute notre âme, de tout notre cœur et de toutes nos forces ; elle nous fait comprendre qu'en nous révoltant contre lui, en nous séparant de lui par le péché, nous brisons les liens les

plus intimes et les plus délicats, *laceratio et effusio viscerum animæ*. S. Augustin.

Cette doctrine a trouvé son application pratique la plus large et la plus complète dans la mystique du moyen-âge, surtout dans la mystique allemande; si celle-ci ne s'est pas toujours exprimée avec mesure, on peut dire cependant que ce sont les explications des mystiques qui le plus souvent ont été mal entendues. Saint Ignace de Loyola lui-même, dans la magnifique *contemplatio ad amorem spiritualem excitandum*, qui termine ses exercices, dit en propres termes que nous devons nous figurer Dieu non-seulement comme la cause abstraite de tous les biens, mais comme existant d'une manière concrète dans tous les objets; que c'est ainsi qu'il leur donne l'être et qu'il opère pour nous : « Secundum erit speculari Deum in singulis existentem » creaturis suis, et elementis quidem dantem, ut sint, plantis » vero, ut per vegetationem quoque vivant, animalibus » insuper, ut sentiant, hominibus postremo, ut simul etiam » intelligant. Inter quos accepi et ipse universa hæc bene- » ficia, esse, vivere, sentire ac intelligere ; neque templum » quoddam suum efficere voluit, ad imaginem suam et simili- » tudinem creatum. Ex quorum omnium admiratione, » reflexus in meipsum, agam ut in primo puncto, vel melius, » si quid occurrerit ; id quod in punctis etiam sequentibus » erit factitandum. Tertium est considerare eumdem Deum » ac Dominum propter me in creaturis suis operantem, et » laborantem quodammodo : ut in cœlis, elementis, plantis, » frugibus et animantibus, quatenus dat ipsis conservatque » id quod sunt, habent, possunt atque agunt. Quæ omnia, » ut supra, in mei considerationem reflectenda erunt. » Lessius a aussi de très-belles réflexions sur ce sujet, *de Perf. div.*, lib. II, cap. III, principalement au passage *Sequitur tertio*.

372. — IV. Quoique Dieu soit présent à tous les êtres créés par sa substance et sa puissance, il n'est pas présent à tous de la même façon. Il ne l'est pas : 1° quant à la manière effective dont il les remplit par les perfections qui émanent de sa présence ; 2° par la manière dont il manifeste sa substance et sa puissance en leur faveur ; 3° par la manière dont il se comporte envers la créature et la créature envers lui ;

4° enfin par sa manière d'agir dans la créature et par la créature.

Il en est ainsi de l'âme : quoique substantiellement présente dans toutes les parties du corps, elle ne montre pas sa puissance dans toutes d'une manière uniforme. On peut dire qu'il y a une présence, une habitation de Dieu spéciale et relativement plus parfaite, et conclure de là, en un sens hyberbolique, que Dieu habite dans une partie des créatures et n'habite pas dans l'autre.

Dans ce sens hyperbolique, quand l'Ecriture et l'Eglise disent que Dieu habite dans une créature, qu'il la remplit de sa présence, il s'agit surtout de relations surnaturelles. Dieu alors n'habite pas seulement dans la créature par la vie qu'il a déposée dans son être, il la rend participante, il la remplit de sa propre vie divine, il devient en quelque sorte l'âme de sa vie, et la créature apparaît plutôt comme le sujet que comme le principe de cette vie. Dieu, par cette communication de sa vie, révèle à la créature et dans la créature sa magnificence divine, et à son tour la créature la reconnaît et la glorifie de la manière la plus parfaite. On peut donc dire que Dieu n'habite proprement que dans les êtres qu'il remplit de la sorte ; il y réside comme dans sa maison et son temple, tandis qu'il n'est présent dans les autres que comme dans son royaume. Les créatures que Dieu ne remplit pas de cette façon, mais qui s'éloignent de lui, et que lui de son côté déteste et repousse, apparaissent comme séparées, éloignées, abandonnées de lui, quoiqu'il ne cesse pas plus de leur être présent qu'elles-mêmes ne peuvent se soustraire à sa puissance et à sa souveraineté.

V. *Présence universelle de Dieu dans l'espace.*

373. — La présence active de Dieu dans tous les objets créés s'étend naturellement aux lieux et aux espaces. Mais il n'y est pas présent de la même manière que le sont les esprits qui échappent à l'espace.

La simplicité et la puissance absolue de l'être divin exige un mode plus élevé de présence dans les espaces et dans les lieux que celui qui est requis pour les esprits, que celui qui appartient à Dieu même au point de vue de l'immensité de son extension virtuelle. Car : 1° cette présence des esprits créés n'empêche pas que les espaces et les lieux soient indé-

pendants d'eux, qu'ils soient et subsistent hors de leur influence. C'est donc une simple présence. Dieu, au contraire, donne et conserve l'existence aux lieux et aux espaces en créant, conservant et supportant les choses corporelles qui les constituent ; il est, d'une manière spirituelle, le lieu dans lequel et par lequel les choses spatieuses sont et subsistent, et hors duquel elles ne peuvent subsister ; 2° les esprits créés pénètrent et remplissent les espaces et les lieux en ce sens seulement qu'ils ne sont absents d'aucune de leurs parties et peuvent influer sur tout ce qu'ils contiennent ; tandis que Dieu *pénètre* les lieux et les espaces de telle sorte qu'il pénètre dans le plus intime des choses mêmes qui occupent l'espace et peut les mouvoir du dedans au dehors ; et il *remplit* les espaces et les lieux de telle sorte qu'il communique aux objets qui remplissent l'espace ce par quoi ils le remplissent, en puisant dans sa propre plénitude. Et comme il contient virtuellement dans sa substance la vertu qu'ont les corps de remplir les lieux, il remplit de sa substance les espaces vides d'une manière qui est impossible aux esprits créés.

On peut ajouter : 3° que Dieu, en supportant, pénétrant et remplissant d'une manière éminente les objets particuliers qui occupent l'espace, les enveloppe aussi de telle façon qu'il met ceux qui sont séparés dans une liaison et un rapport qui leur permet d'influer les uns sur les autres, de manière que les objets qui occupent l'espace peuvent agir à distance, tandis qu'il agit lui-même sur des objets non distants. Dieu procure surtout, par l'unité de sa présence universelle, le rapport réciproque des corps et leur mouvement dans l'espace ; il est donc, quoique immobile dans l'espace, la condition de tout mouvement qui s'y produit, de manière qu'étant immuable en lui-même, il est la condition de tout mouvement intérieur dans les créatures.

374. — A cette présence universelle de Dieu dans l'espace se joint naturellement un empire souverain exercé par sa puissance et sa sagesse sur tous les rapports qui résultent de l'espace ; et non-seulement ces rapports n'offrent aucune difficulté à l'action de sa puissance et à la portée de sa science, mais ils sont soumis positivement et absolument à sa puissance et à sa sagesse. Aussi sa présence active dans

les lieux et les espaces est-elle également une présence intime et royale, et autant sa supériorité absolue sur les espaces et les lieux exige qu'il y soit activement présent, *continens et locans*, et cela d'une manière plus intime et plus profonde que ne le sont les corps; autant son immensité passive, *contentus et locatus*, demande qu'il n'y soit en aucune façon.

C'est pourquoi, quand l'Ecriture qualifie Dieu de roi du ciel et de la terre, afin de le distinguer des princes de ce monde, elle ne lui attribue pas seulement un plus vaste domaine, mais encore un rôle essentiellement différent dans tout son domaine et dans chacune de ses parties, ainsi que vis-à-vis des être qui y sont contenus.

VI. *Présence universelle de Dieu dans le temps.*

375. — La présence universelle de Dieu dans les choses, ayant pour objet de leur conserver l'être et de dominer tous leurs mouvements, est de telle nature qu'elle doit s'étendre à tous les instants de leur durée et de leur mouvement. D'où il suit que la durée éternelle de Dieu, par son étendue infinie, coexiste à toute durée temporelle des choses et à leur mouvement, et qu'en vertu de sa simplicité absolue, elle en est le fondement positif et intime ; c'est elle qui la porte, la soutient et la domine. De même, en effet, que Dieu continue d'exister sans influence extérieure, par cela seul que tous les moments de son existence sont essentiellement un et qu'aucun ne succède à l'autre ; ainsi, l'indivisibilité de sa durée est la condition essentielle pour que sa puissance puisse conférer à la créature une durée ou un mouvement continu.

Aussi le rapport de l'éternité au temps n'est pas seulement comparable au rapport du centre à la circonférence, en ce sens que l'éternité coexiste au temps d'une manière indivisible, mais en ce sens que le temps a son fondement et son support intrinsèque dans l'éternité. C'est par là que la présence universelle de Dieu dans le temps apparaît comme uue présence éminemment royale, qui détermine le commencement et la fin, la règle et la mesure du temps, distribue à toutes choses leur durée temporelle et leur position dans le flux du temps ; c'est par là enfin que le temps est toujours et tout entier présent à ses yeux. Ainsi quand l'Ecriture,

1 *Tim.*, VII, 13, appelle Dieu le roi des siècles, elle le distingue de la domination des rois de la terre placés sous l'empire du temps, parce que la durée de sa puissance s'étend à travers les siècles et par delà les siècles, et surtout parce que l'empire sur le temps appartient à lui seul d'une manière absolue.

CHAPITRE III.

LES ATTRIBUTS DE LA VIE OU DE LA NATURE DE DIEU.

§ 89. La vie de Dieu dans sa perfection absolue. — Dieu comme esprit primitif et sagesse essentielle.

Ouvrages à consulter. La vie de Dieu n'est ordinairement traitée par les théologiens que d'une manière concrète, à propos des actes particuliers qu'elle accomplit. Saint Thomas ne la traite formellement que lorsqu'il s'occupe de son acte fondamental, la connaissance divine, I *Part., quæst.* XVIII, ou qu'il l'envisage comme corollaire des deux actes de la vie, le connaître et le vouloir, *contr. Gent.*, lib. I, cap. XCVII-XCIX. Dans Denis l'aréopagite, *de div. Nom.*, le nom de *vie* figure comme un degré intermédiaire entre l'être et la sagesse, cap. VI. Ce qu'il y a de mieux sur la notion de la vie et son application à Dieu se trouve dans saint Bernard, *in Cant.*, hom. XVIII; Alex. Hal., *Part.* II, quæst. LXXVII; Henric. Gand., *Summa*, quæst. XXVII; sur S. Thomas, voyez Suarez, *Metaph.*, disp. XXX; Ruiz, *de scientia Dei*, disp. I et ult.; Liberatore, *del Composto humano*, cap. II, surtout art. VI; Kleutgen, *Philos.*, t. II, n. 688 et suiv.

376. — La vie, dans les créatures, se distingue de l'être de deux manières; chez les créatures vivantes, en tant qu'elle est leur activité intrinsèque, elle se distingue de leur être qui est son principe. Mais parce que tout être n'est pas le principe d'une activité vitale, on distingue l'être vivant de l'être inerte qui appartient aux objets inorganiques. A ces deux points de vue, la théorie de la vie de Dieu est un développement plus complet, une accentuation plus vive de la théorie de l'être et de la nature.

377. — Par vie, on entend, nous l'avons dit, l'activité interne d'un être, *operatio immanens*, ou le mouvement de soi-même, pris dans un sens large, c'est-à-dire une activité qui a sa racine dans l'être, qui y demeure et s'y termine. C'est, contrairement à l'état passif, une activité véritable, et par opposition à l'activité imprimée du dehors et qui est un pur instrument, une activité propre. C'est enfin, en regard de l'action exercée du dehors sur d'autres êtres, une perfection intérieure de l'être agissant lui-même. Or, comme c'est précisément cette activité qui permet à un être de saisir et de posséder son être propre, ainsi que l'être d'autrui, de le dominer et de l'employer à ses fins, c'est par elle que la perfection de l'être atteint à la pleine possession de son objet et acquiert son entière valeur. A ce point de vue, tous les êtres vivants sont essentiellement plus parfaits que les êtres inanimés.

378. — L'intimité ou l'immanence de l'activité forme le caractère spécifique de la vie; c'est pourquoi on distingue différents degrés dans la vie du monde créé, suivant que les êtres, étant plus ou moins parfaits, participent plus ou moins à l'intimité de la vie. Dans la vie végétative des plantes, c'est la vie intransitive qui prédomine encore, parce qu'elle ne sert qu'à donner une forme extérieure à la matière. La vie animal des bêtes est déjà plus intime, mais elle a encore des organes matériels pour instruments et pour supports. Seule la vie intellectuelle de l'esprit humain est tout-à-fait intérieure, parce que seule elle procède de l'esprit et adhère à l'esprit.

Or, plus la vie est intime, plus son principe est indépendant de la matière, plus elle a de pureté et de clarté, plus aussi la vie est universelle; en d'autres termes, plus l'activité peut embrasser d'objets, plus elle est affranchie des influences et des besoins extérieurs, plus son mouvement propre est parfait, plus elle a d'empire sur elle-même, ou plutôt ce n'est que dans la vie intellectuelle que ces attributs ont leur sens propre et véritable, car c'est là seulement que le principe de la vie est assez indépendant pour subsister en lui-même. Seule la vie intellectuelle saisit l'être dans toute sa netteté et sa pureté, et le possède véritablement; seule par conséquent elles peut attirer tout être dans son

lomaine, et elle jouit en cela d'une telle liberté qu'elle peut se décider par elle-même.

379. — Et cependant c'est justement le degré le plus bas qui porte le nom de vie, de même que c'est le plus bas degré de l'être qui porte le nom d'être : les degrés supérieurs sont désignés par des différences spécifiques. En revanche, le plus haut degré porte le nom de vie spirituelle, quoique chaque vie, considérée comme mouvement intérieur, suppose un « esprit de vie » comme cause du mouvement. Cela vient de ce que le mot esprit fait ressortir le principe actif de la vie et qu'il convient tout spécialement pour désigner un principe de vie qui n'est pas entraîné dans son activité à souffrir avec le corps qu'il anime. Tandis que l'âme, selon le langage habituel, exprime un principe de vie qui, tout en animant le corps, exerce par lui et avec lui son activité, souffre par conséquent en lui et avec lui.

380. — Ce principe se vérifie à chaque degré de la vie dans deux directions opposées, comme activité appréhensive et comme activité expansive, *motus ad animam* et *ab anima*. Cette dernière se termine dans le mouvement que se donne l'être vivant relativement à sa conduite (locale ou morale) vis-à-vis de lui-même ou d'autres êtres, puis dans la direction et la force organisatrice qu'il imprime à son action extérieure. Pour l'esprit en particulier, l'appréhension se présente sous forme de connaissance intellectuelle ; l'expansion, sous forme d'affection de la volonté ; le mouvement de soi-même, sous forme de libre détermination de la volonté, laquelle produit l'acte extérieur et lui fait atteindre sa fin voulue et réfléchie. Cet acte-là, en soi et formellement, n'est plus un acte proprement dit de la vie.

De ces trois éléments, c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui prédomine, suivant les circonstances. Les actes appréhensifs sont les actes fondamentaux ; ce sont eux qui déterminent le caractère distinctif des autres. Mais les actes les plus visibles et les plus saillants, ce sont les actes du mouvement.

381. — I. C'est d'abord une vérité élémentaire aux yeux de la foi comme aux yeux de la raison, que le Dieu véritable 1° est un Dieu vivant, 2° que sa vie est une vie spirituelle

ou personnelle, et même 3° une vie purement spirituelle, non liée, comme dans l'homme, à d'autres formes inférieures de la vie.

DÉVELOPPEMENTS.

382. — Quoique la vie, vie spirituelle et personnelle, appartienne tellement à la notion de Dieu qu'elle se trouve déjà énoncée par le terme de Dieu et de Seigneur; quoiqu'on ne puisse parler sérieusement de Dieu sans l'honorer, sans vouloir entrer en relation avec lui, l'Ecriture sainte ne laisse pas, en plusieurs endroits, de l'appeler expressément le Dieu vivant, afin de l'opposer aux fausses divinités, aux dieux inanimés et aux idoles du paganisme, *Deus vivus et verus*, comme pour marquer qu'il est possible et nécessaire d'entretenir avec lui un commerce personnel.

Afin de montrer que le culte de Dieu doit être un culte vraiment intérieur et spirituel, *Joan.*, IV, 24, le Sauveur déclare, dans sa conversation avec la Samaritaine, que Dieu est esprit, et par conséquent que sa vie est purement spirituelle : *Spiritus est Deus et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.*

La vérité, la réalité de la vie de Dieu est très-souvent indiquée dans l'Ecriture comme ce qu'il y a de plus certain et de plus nécessaire dans les dons qu'il nous fait, ainsi qu'on le voit surtout dans les formules de serment de l'ancienne alliance : *Vivit Dominus* ou *Juro per Deum vivum.*

383. — Pour la raison, la vie de Dieu n'est pas moins évidente que son existence en général, car ce n'est que comme être vivant, et vivant d'une vie spirituelle, que Dieu peut être le principe de la vie des créatures, et en général le principe sage, voulant et conscient, le principe moteur de tout être. La vie est nécessairement comprise dans la perfection absolue de l'Etre divin.

Que la vie de Dieu soit une vie purement spirituelle, cela résulte déjà de la simplicité physique de son être; et, de plus, il n'y a qu'un être purement spirituel qui puisse avoir les propriétés que nous allons mentionner, et que la raison et la foi attribuent nécessairement à la vie divine.

384. — Cependant, il y a toujours lieu de soulever la question de savoir si le nom et la notion de la vie peuvent

s'appliquer à Dieu dans le sens propre ou seulement dans un sens métaphorique, car s'ils expriment une perfection, ce n'est qu'une perfection mixte et non simple, laquelle ne s'accorde pas avec la perfection absolue de Dieu.

La vie, en tant qu'elle est une activité immanente des créatures, implique que l'activité sort de la substance, qu'elle informe cette substance ou la perfectionne; elle implique donc un mouvement formel dans le sens de passage de l'acte à la puissance, et sous ce rapport la notion de vie n'exprime pas sans doute une perfection simple.

Mais en tant que l'activité sort de la substance comme de son principe, et qu'elle subsiste dans la substance comme sujet, elle ne rentre plus dans la notion de l'activité immanente en général; car elle est surtout immanente quand elle est identique à la substance, qu'elle n'en sort pas et n'y est pas adhérente. Or, comme c'est là ce qui arrive en Dieu, la notion de la vie ne s'applique à lui que par analogie; mais loin de lui être moins propre, elle se vérifie en lui d'une manière plus particulière et plus vraie que dans les créatures.

Lors donc que les Pères disent que Dieu est au-dessus de la vie, ὑπέρζωος, *supervitalis*, ils ne disent pas seulement qu'il a une perfection plus haute que la vie des créatures, mais qu'il possède d'une façon idéale et éminente la perfection spécifique que nous appelons vie; il est souverainement vivant, *maxime vivens*, Thom., *loc. cit.*, art. III. Mais on ne peut pas dire que la vie de Dieu est un mouvement intérieur, sinon en ce sens que chaque activité établit ou représente un certain rapprochement entre le sujet et l'objet.

385. — II. Dieu n'est pas seulement vivant et spirituellement vivant parce qu'il a la vie comme les créatures; il est plutôt, contrairement aux créatures, tellement vivant que dans la langue de la révélation il est appelé la vie. Il ne reçoit donc la vie et ne l'acquiert en aucune façon, mais il la dispense à tout ce qui vit; il est le premier vivant, ou plutôt il est la vie primitive dans le sens négatif comme dans le sens positif; il est la vie de toute vie. Cette proposition générale trouvera son développement et sa justification dans les propositions suivantes :

386. — 1° Dieu est d'abord sa propre vie, et il l'est dans

un triple sens, qui ne se rencontre ni dans les êtres corporels ni dans les esprits créés; il possède sa vie d'une manière absolue en lui-même, de lui-même et par lui seul. Car *a*) son activité vitale n'est pas seulement dans sa substance, mais elle lui est identique; c'est donc une activité substantielle et subsistante. *b*) Sa force vitale ou le principe de sa vie ne lui est point communiquée du dehors, elle n'est pas et ne peut être soumise à l'influence d'une autre force qui la fortifie et l'agrandisse; elle en est aussi indépendante que son être même; elle ne forme pas, comme chez les créatures, une portion ou un attribut de son être, elle est son être même. *c*) L'objet tout entier, les matériaux de sa vie, ce dont dépend sa perfection, Dieu le puise en lui-même, il ne le reçoit point du dehors comme les créatures, mais il le possède immédiatement dans son essence propre.

2° C'est dire en même temps que Dieu, dans un sens éminent, est tout vie, qu'il est absolument vivant; sa substance étant d'une simplicité absolue, il est ce qu'il est par toute sa substance et par tout son être; il ne peut rien y avoir en lui d'inanimé ou seulement de vivifié, rien qui ait besoin ou qui soit susceptible d'un développement pour déployer son activité vitale, ainsi qu'il arrive aux êtres corporels et même aux esprits créés.

3° Dieu étant essentiellement sa vie, il est tout vie, la vie primordiale, la vie absolue, la plénitude de toute vie, la vie universelle. Comme il renferme dans son être le contenu et la valeur de tout être, il doit réunir dans sa vie, d'une manière éminente, le pur contenu, la valeur de toutes les formes, catégories et degrés de vie imaginables; non pas qu'il possède formellement en lui, comme l'homme, les trois degrés de la vie créée, mais en ce sens qu'il possède formellement, comme les anges, le plus haut degré de la vie, la vie intellectuelle, et qu'à la différence des anges, il possède virtuellement les autres degrés, qu'il peut aussi bien produire les principes de vie qui correspondent à ces derniers, qu'opérer activement tout ce qu'ils peuvent opérer.

4° Dieu étant la plénitude originelle de tout ce qui vit et pouvant produire toute vie hors de lui, tandis que les autres êtres, n'étant pas la vie même, mais seulement vivifiés, doivent recevoir de lui leur vie, il s'ensuit que toute autre

vie que la sienne n'est qu'une participation, une image, un écoulement de la vie divine; que Dieu est la cause exemplaire, efficace, conservatrice et motrice de toute vie hors de lui. Sa vie est donc, comme causalité, la vie de toute vie, dit saint Augustin, *vita omnis vitæ*, et sa force vitale est, par sa fécondité qui vivifie tout, le souffle de toute vie. Sa vie est donc la vie primitive, la vie universelle, non-seulement en ce sens négatif qu'elle n'a pas d'origine, qu'elle n'est limitée à aucun degré et à aucune forme, mais aussi dans le sens positif, comme principe premier et absolu de tous les degrés et de toutes les formes de la vie hors de lui.

387. — Or, comme le nom d'esprit désigne précisément ce qui vit par soi et ce qui donne la vie, il faut dire de Dieu, à cause de la manière unique et éminente dont il est la vie et dont il la donne, qu'il est l'esprit par excellence, l'esprit des esprits, aussi bien des êtres spirituels que de tous les esprits de vie qui animent les êtres matériels, *Pater spirituum universæ carnis*, Nombr., XVI, 22. Vis-à-vis de lui les purs esprits créés paraissent dans le même rapport que le corps vis-à-vis de l'âme qui l'anime; car il les anime, soit parce qu'il occasionne, conserve et meut leur force vitale naturelle, soit parce qu'il leur infuse une force vitale supérieure, surnaturelle. De là cette proposition : *Deus vita animæ, sicut anima corporis.*

DÉVELOPPEMENTS.

388. — *Doctrine de l'Ecriture.* Dans l'ancien Testament, Dieu n'est guère appelé que le Dieu vivant, mais dans le Nouveau, surtout en saint Jean, « le Théologien, » il reçoit le nom significatif de vie ou vie éternelle, soit au sens formel, soit dans le sens causal, car l'un implique l'autre : *Ego sum via, veritas et vita*, Joan., XIV, 6; *Hic est verus Deus et vita æterna*, I Joan., V, 20; *Vita* (c'est-à-dire le Fils de Dieu) *manifestata est*, ibid., I, 2. Quand saint Jean dit ailleurs : *In ipso vita erat*, Jean, I, 4; et : *Sicut Pater vitam habet in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso*, ibid., V, 26, ces mots « avoir la vie en soi » indiquent la source de la vie, la puissance qu'a Dieu de la donner aux autres. En général, l'Ecriture, dans plusieurs passages, attribue à Dieu, en un sens éminent, le don de dispenser la vie, de vivifier, au

même titre qu'elle lui attribue le don de dispenser l'être ou de tirer du néant : *Cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia... in ipso enim vivimus, movemur et sumus*, Act., XVII, 22 et suiv. De là vient que dans le Symbole le Saint-Esprit, comme souffle de vie, est appelé vivificateur au même titre que le Père est nommé créateur de toutes choses.

L'Ecriture montre de quelle manière sublime Dieu est le principe vital de tous les êtres, d'abord dans plusieurs endroits de l'ancien Testament, où il est dit qu'il souffle la vie, *Gen.*, II, 7, et surtout *Ezech.*, III, 7; image qui n'est et ne peut être employée pour aucune autre communication de la vie que pour celle qui émane de la vie essentielle et qui tend directement et formellement à l'enfanter, à produire le principe de vie et à le conserver d'une manière permanente.

Ce don de communiquer la vie, qui est la propriété de Dieu comme principe vivificateur, n'a rien de commun avec celui qui appartient aux êtres créés, chez lesquels le principe vital ne fait qu'aider et concourir à la production d'une vie nouvelle, ou plutôt se borne à transmettre la vie sans pouvoir l'implanter.

En fait, la communication d'une vie nouvelle, dans le domaine créé, n'est possible que chez les êtres matériels par voie de génération. Or, la génération ne donne à celui qui est engendré une vie homogène à celui qui engendre qu'autant que ce dernier, par la force vitale qui lui est immanente, forme un organisme susceptible de recevoir la vie; et quant à la force vitale, il ne la produit dans l'organisme ainsi disposé qu'autant que le souffle de Dieu, dont lui-même est animé, agit sur cet organisme nouveau. Cela se voit très-clairement dans la génération de l'homme, où l'animation de l'être engendré doit avoir lieu par un acte rigoureusement créateur.

Que si, dans les degrés inférieurs de la vie, on n'a pas coutume d'appeler créateur le concours de Dieu, cela vient de ce qu'ici le principe vital ne subsiste pas en lui-même et ne sert qu'à la formation de la matière. Aussi, dans aucune langue, la communication de la vie par la génération n'est considérée comme une insufflation de la part du principe générateur. On appelle plutôt ainsi l'influence qu'un être vivant exerce sur le développement d'un autre et qui peut

aussi être exercée par de purs esprits. Et encore cette influence sert plutôt à allumer le principe de vie déjà existant qu'à produire le germe vital.

389. — Denis l'Aréopagite, *de div. Nom.*, consacre un chapitre spécial, VII, à décrire Dieu comme la vie et la vie de toute vie, et il conclut ainsi : « C'est la vie de Dieu qui vivifie et entretient tous les animaux et toutes les plantes. Et toute vie, la vie intelligible (des anges) et la vie rationelle (des hommes), la vie sensible comme la vie végétative, et en général toute forme et tout principe, l'essence même de la vie vit et est vivifié par la vie qui est au-dessus de toute autre vie, et qui est contenue en lui d'une manière uniforme comme dans sa cause originelle. Car la vie originelle et supérieure à toute vie est la cause de tout ce qui vit ; c'est elle qui produit toute vie, qui la complète et la divise en ses différentes espèces. Il la faut donc louer non-seulement comme n'ayant besoin de rien, mais comme étant la surabondance de la vie, comme la vie même et la dispensatrice de la vie. »

390. — 1er *Corollaire.* Dire que Dieu *est* la vie, ce n'est pas nier, c'est soutenir au contraire qu'il *a* la vie. De même, dire que Dieu est esprit, ce n'est pas nier qu'il ait un esprit ou que son esprit soit en lui, comme parle l'Ecriture en une infinité d'endroits. Dans ce cas, on appelle esprit de Dieu tantôt la force vitale qu'il déploie au dedans et au dehors, tantôt la direction de son activité vitale, surtout de sa volonté, tantôt la manifestation intime et hypostatique de sa vie, principalement dans la personne du Saint-Esprit, tantôt la réunion de toutes ces choses.

391. — 2e *Corollaire.* Ce n'est que dans un sens impropre qu'on peut dire de Dieu qu'il a une âme, *anima*, ψυχή, car ce mot, dans sa véritable acception, désigne le principe de vie dans un être composé, principe à la fois passif et actif. On ne saurait dire non plus, dans le sens propre, que Dieu est l'âme du monde, ce serait admettre une fusion substantielle de Dieu avec la substance du monde et, au lieu d'une simple influence sur le monde, une participation passive au monde, ou du moins une identité partielle de la vie de Dieu avec la vie du monde. Mais il n'est pas moins vrai que la vie des choses créées est aussi et même plus dépendante de Dieu,

que la vie des corps n'est dépendante de l'âme, précisément parce qu'il leur *inspire* le principe de vie qui leur est immanent et qui fait partie de leur nature, qu'il l'entretient et le meut du dedans au dehors. On s'exprimera plus correctement en disant que Dieu est l'âme de la vie de tous les êtres, et non pas l'âme des êtres eux-mêmes, parce que la première expression permet de sous-entendre qu'il anime les êtres et produit leur vie, en leur communiquant la force vitale qui leur est immanente.

392. — 3e *Corollaire.* Où Dieu se révèle le mieux comme principe de toute vie hors de lui, c'est dans les esprits créés et dans l'esprit de l'homme, dont la force vitale naturelle émane directement de lui avec leur substance, et à qui Dieu communique par la grâce une force de vie incomparablement plus élevée et qui n'a pas sa racine dans leur substance, afin de les faire participer à la perfection de sa vie divine. Grâce à l'intimité de cette vie commune, on peut dire en quelque sorte, mais seulement au figuré, que Dieu vit dans la créature : *Vivo ego jam non ego, vivit vero in me Christus*, Gal., III. Ici, en effet, Dieu n'est plus seulement la cause spéciale de la vie de la créature ; il y reproduit pour ainsi dire sa propre vie, il domine par son influence leur vie tout entière et se fait lui-même le centre de leur existence.

393. — III. Dieu, étant la vie même, contient en lui virtuellement la perfection de toutes les formes et de tous les degrés de la vie. Cependant, sous le rapport formel, sa vie ne peut être qu'une vie d'une espèce particulière ou plutôt tout-à-fait unique; ce doit être la vie la plus intime et la plus pure, la plus lumineuse et la plus libre, et par cela même la plus universelle quant à l'étendue de ses objets. Il ne suffit donc pas de dire que c'est une vie spirituelle et purement spirituelle ; on ne distinguerait pas assez son genre de vie de la vie spirituelle des créatures, il faut dire plutôt que c'est une vie éminemment et absolument spirituelle, une vie qui, en vertu de l'immatérialité absolument méthaphysique de la substance divine, réunit d'une manière incomparablement plus parfaite les avantages qui séparent la vie des créatures spirituelles des degrés inférieurs de la vie, à

raison de l'immatérialité métaphysique de sa substance. De sorte que la vie de l'esprit, dans les créatures, comparée à la vie divine, apparaît plutôt comme une vie non spirituelle, une vie animale : c'est ainsi qu'elle est nommée dans la langue de l'Ecriture et des Pères.

Si donc la vie spirituelle consiste en général dans la connaissance de l'être et dans le vouloir de cet être, fondé sur la connaissance de sa valeur objective, la vie de Dieu consiste à connaître toute vérité dans son fond le plus intime, d'une manière éminemment claire et parfaite, à vouloir tout ce qui est bon, et à le vouloir dans sa fin suprême, par suite d'une connaissance nette et distincte de sa valeur, et non par besoin ou par égoïsme ; vouloir par conséquent éminemment libre et indépendant. Elle consiste en un mot dans la connaissance intime et immédiate, dans l'amour de l'être divin et absolu, en tant que vérité et bonté absolue, d'où elle se répand, par sa vertu propre et intime, sur toute vérité et sur toute bonté dépendante et relative.

394. — Nous achèverons d'expliquer le mode particulier de la vie divine dans ses différentes conditions, quand nous traiterons de la connaissance et de la volonté de Dieu ; mais nous le ferons déjà en partie dans la numéro suivant (n. IV), à propos des propriétés de la vie divine. Saint Thomas, 1 *Part.*, quæst. XVIII, art. III, montre la prééminence de la vitalité de Dieu sur tous les degrés de la vie créée, en ce qui concérne le mouvement de soi-même, qui manifeste la vie dans ce qu'elle a de plus intime, *Voy.* ci-dessus n. 380. Il parcourt tous les degrés de la vie et fait voir que le mouvement de soi-même, dans le sens rigoureux, ne se rencontre qu'en Dieu. — L'Ecriture sainte caractérise la vie divine dans sa plus pure spiritualité en l'appelant la lumière par excellence, lumière qui en éclairant les esprits créés leur communique la perfection qui les distingue. Saint Jean le fait surtout au début de son Evangile : *In ipso vita erat et vita erat lux hominum... erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* ; puis au commencement de sa première Epître, où, après avoir annoncé la révélation de la « Vie » il ajoute : *Quoniam Deus lux est et tenebræ in eo non sunt ullæ.* On explique généralement le rapport de la vie créée, même spirituelle, avec la

vie divine, en ce qui concerne leur caractère et leur rôle, en les comparant avec l'air et la lumière du soleil ; l'air contient le type de l'élément psychique-animal, et la lumière du soleil le type de l'élément céleste-spirituel.

395. — IV. Parmi les propriétés distinctives qui appartiennent à la vie divine à raison de sa sublimité, il y a d'abord *a.* les propriétés négatives qui caractérisent au dedans l'être divin en général, et qui se révèlent surtout dans sa vie. Ainsi : 1° la vie de Dieu est absolument simple; elle n'est pas composée de différents actes, ou éparpillée en des actes diffiérents ; c'est un acte unique qui concentre autour de la nature de Dieu, son objet unique et infiniment simple, la richesse incommensurable de ses objets. *b.* Elle est infinie sous le rapport extensif et intensif, parce qu'elle saisit et embrasse l'être infini de Dieu d'une manière aussi parfaite que possible, et qu'elle est à tous égards adéquate à son objet infini. *c.* Elle est absolument immuable et éternelle, par conséquent non-seulement immortelle, mais placée de toute éternité au sommet de sa plénitude.

2° Il suit encore de ces propriétés que les propriétés de la vie créée qui expriment l'état de sa plénitude, appartiennent à la vie de Dieu d'une manière essentielle et absolue. C'est donc *a.* une vie absolument calme et paisible, révélant sa force non par des efforts, des désirs, des combats, mais par la possession ferme et complète de sa perfection ; *b.* une vie pleine de délices et de félicité, parce qu'elle consiste essentiellement dans une parfaite jouissance de la vérité, de la bonté et de la beauté suprême ; *c.* une vie absolument bonne et sainte, parce qu'elle est nécessairement en parfait accord avec la bonté et la dignité absolue de l'être divin, et qu'elle tend invariablement à les conserver et à les faire valoir.

De ce que la vie divine est essentiellement une vie tout-à-fait complète, il s'ensuit qu'en Dieu la vie bonne et heureuse ne saurait, comme dans les créatures, être séparée de la vie en général, et que s'il faut dire : *In Deo non est aliud esse et vivere, vivere et spiritualiter vivere,* il faut dire aussi : *non est aliud spiritualiter vivere et recte ac beate vivere.* Voy. Aug., *de Trin.*, lib. XV, cap. v.

DÉVELOPPEMENTS.

396. — L'Ecriture sainte assigne comme propriété particulièrement distinctive de la vie divine en général, l'éternité, qui exprime son excellence sur la vie créée, et nous la montre comme le modèle et le principe de la vie parfaite des créatures. Et à dire vrai, l'éternité prise dans son acception totale, *voir* ci-dessus n° 253 et suiv., comprend les trois propriétés que nous avons nommées les premières, et rappelle en même temps les trois suivantes, car il n'y a qu'une vie paisible, heureuse et sainte qui mérite d'être éternelle, et c'est à propos de cette vie-là seulement qu'on peut parler de possession entière et parfaite. L'Ecriture sainte nous présente également la vie consommée des créatures sous le nom de vie éternelle, quand elle l'appelle le « salut des âmes, » σωτηρία, et elle donne au Fils de Dieu le nom de « vie éternelle » pour indiquer qu'il est naturellement apte et appelé à être sauveur, σωτήρ, c'est-à-dire le principe de la vie éternelle pour l'humanité.

397. — Les propriétés que nous venons de nommer, prises dans un sens restreint et relatif, établissent déjà une distinction entre la vie spirituelle et la vie sensible des créatures; mais on peut dire aussi que, prises dans leur sens absolu, elles expriment la spiritualité éminente de la vie divine. C'est pourquoi, dans la langue de l'Ecriture comme dans celle de l'Eglise, la vie des créatures spirituelles n'est appelée spirituelle que lorsqu'elle est élevée par l'influence du Saint-Esprit à une participation plus haute des propriétés qui appartiennent à la vie divine, ou lorsque Dieu se fait le centre immédiat de la vie des créatures, comme il est le centre de sa propre vie, et que la créature participe à la simplicité, à l'infinité et à l'immutabilité de sa vie, de même qu'à sa paix, à sa béatitude et à sa sainteté.

398. — V. L'expression la plus convenable et en même temps la plus adéquate pour fixer le caractère spécifique de la vie divine en tant qu'elle est la forme la plus haute et la plus complète de la vie spirituelle, c'est le mot de « sagesse, » *sapientia*. L'Ecriture s'en sert très souvent pour désigner la vie de Dieu, et elle l'emploie comme substantif aussi sou-

vent, plus souvent même, que les noms propres de Dieu, tels que les noms d'être et de vie.

399. — Cette expression est 1° la plus convenable, car la sagesse, dans la pleine acception de ce mot, désigne la vie spirituelle de la connaissance et de la volonté dans sa perfection idéale, intrinsèque et extrinsèque, absolument complète au dedans, et apte à produire au dehors les actions et les œuvres les plus parfaites. Elle implique donc nécessairement la plus haute connaissance possible de la plus haute vérité, l'amour le plus parfait du bien le plus élevé, ainsi que l'appréciation et l'estimation de toutes choses d'après cette vérité et ce bien suprême; par conséquent la capacité de disposer et d'ordonner toutes choses sur cet idéal et ce but suprême. Or, comme les esprits créés ne possèdent point de premier abord cette perfection de la vie spirituelle, mais qu'ils y aspirent seulement autant qu'il est en eux, et surtout qu'ils n'acquièrent la connaissance et l'amour de la vérité et du bien suprême que par la connaissance et l'amour des choses créées, le mot de sagesse, chez les esprits créés, n'exprime pas toute leur vie spirituelle dans sa substance et sa racine, mais seulement son sommet le plus élevé. En Dieu, au contraire, qui possède essentiellement toute perfection spirituelle, dont le connaître et le vouloir procèdent et sont pénétrés de la connaissance et de l'amour de son être infini, la vie entière porte, dans le fond intime de sa substance et de sa racine, le caractère de la sagesse. Non-seulement donc on peut l'appeler sagesse essentielle, mais c'est précisément sous ce nom qu'elle apparaît comme la forme la plus élevée, la consommation idéale de la vie spirituelle.

400. — 2° Ce nom est aussi le plus adéquate et le plus expressif pour désigner la totalité de la vie divine, parce qu'il en embrasse tous les éléments dans un tout organique. Quand nous disons que Dieu est la sagesse absolue, nous affirmons par cela même qu'il est, dans sa vie, la vérité et l'amour formel, comme il est dans son être la vérité et la bonté objective. Nous présentons, de plus, ces deux éléments dans leur unité harmonique. La connaissance n'est plus une connaissance froide et inerte; elle est aussi, comme appréciation et estimation exacte de toutes choses, accompagnée et animée par des dispositions analogues de la volonté; la

volonté, à son tour, n'est plus un vouloir aveugle et arbitraire, mais un vouloir soutenu et pénétré par la plus lumineuse connaissance, comme par sa racine.

En disant cela, nous affirmons encore que Dieu possède la plus haute perfection de la vie contemplative comme de la vie pratique, et toutes deux dans le rapport le plus intime; car la sagesse contemplative absolue, étant une connaissance parfaite de la vérité et un amour parfait de la bonté suprême, se traduit dans la pratique par la plus parfaite sagesse, soit dans la conduite des actes particuliers, soit dans le réglement et le mouvement de toutes choses. De son côté, la sagesse pratique absolue suppose la sagesse contemplative la plus consommée. Toutes les autres appellations de la vie divine, telles que : vie rationnelle, vie intellectuelle, vérité, charité, providence, n'expriment pas le plus haut degré de la vie spirituelle, ou du moins ils n'expriment pas toute la vie divine dans toutes les directions.

DÉVELOPPEMENTS.

401. — Ce sens profond du mot sagesse a été développé notamment par saint Augustin, *de Trin.*, lib. XIII-XV, surtout lib. XV, n° 8 et suiv., Denis l'Aréopagite, *de div. Nom.*, cap. VII, traite aussi de la vie spirituelle sous le nom de sagesse. L'Ecriture sainte elle-même emploie ce mot pour caractériser d'une manière générale l'ensemble de la vie divine, ou Dieu lui-même en tant que vie absolue, surtout dans les livres où Dieu est présenté comme le principe, l'idéal et l'ordonnateur de la vie spirituelle complète des créatures, notamment dans les *Proverbes*, ch. VIII, dans le livre de la *Sagesse* (surtout ch. VII et suiv.), et dans l'*Ecclésiastique* (surtout ch. XXIV).

402. — C'est le livre de la *Sagesse* qui offre de toute l'Ecriture l'exposé le plus complet des attributs de la vie divine; il dépeint la gloire de la sagesse telle qu'elle subsiste dans la seconde personne de la divinité comme « sagesse engendrée. » Pour bien saisir cette description, il faut remarquer qu'elle repose sur la comparaison de la sagesse avec la lumière du soleil, comme on le voit surtout clairement au verset 25 et à la fin du chapitre, où il est dit : *Est in illa* (in sapientia subsistente) *spiritus intelligentiæ* (πνεῦμα νοερόν, vie

intellectuelle ou force vitale, ce qui n'exclut pas la troisième personne qui procède de la seconde comme souffle de vie), *sanctus*, *unicus* (μονογενές), *multiplex* (πολυμερές), *subtilis* (λεπτόν), *disertus* (τρανόν, clair, expressif), *mobilis* (εὐκίνητον), *incoinquinatus*, *certus* (σαφές, clarum, manifestum), *suavis* (ἀπήμαντον, proprement innocuus), *amans bonum* (φιλάγαθον), *acutus*, *quem nihil vetat* (ἀκώλυτον, irrésistible), *humanus* (φιλάνθρωπον), *benignus* (manque dans le grec, paraphrase d'*humanus*), *stabilis* (βέβαιον), *certus* (ἀσφαλές), *securus* (ἀμέριμνον), *omnem habens virtutem* (παντοδύναμον), *omnia prospiciens* (πανεπίσκοπον), *et qui capiat omnes spiritus, intelligibilis, mundus, subtilis* (ces derniers mots en grec : καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων, *pervadens omnes spiritus intelligibiles et mundos* [etiam] *subtilissimos*, ce qui évite la répétition, fournit une nouvelle et magnifique pensée, et s'accorde mieux avec ce qui précède et ce qui suit immédiatement); *omnibus enim mobilibus* (πάσης κινήσεως), *mobilior est sapientia, attingit autem ubique propter suam munditiam... et cum sit una, omnia potest, et in se permanens, omnia innovat, et per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit.* Voy. sur ce passage le commentaire de Lorin, qui épuise la matière.

Dans cette description, la sagesse éternelle apparaît d'abord comme sagesse pratique, mais on lui assigne aussi pour fondement et pour racine son caractère contemplatif, l'*emanatio claritatis*, « la splendeur de la gloire » et « l'image de la bonté. »

403. — 1er *Corollaire.* Dans un sens spécial, on entend aussi par sagesse la perfection de la providence divine ou sa sagesse pratique, pour la distinguer soit de la simple connaissance théorique des objets de sa providence, soit de la connaissance contemplative de soi-même. Mais si l'on s'en tient là, on n'arrive pas même à une conception profonde de la sagesse pratique, à plus forte raison à une conception organique complète de la perfection de la vie divine, du moins elle n'offre point ce caractère. Mais si l'on en vient, comme dans la théologie allemande moderne, représentée par Hermès, Gunther, etc., à ignorer absolument la vie contemplative de Dieu, consistant dans la vision et l'amour de lui-même; si on n'y a pas égard ou si on l'emploie à contre-sens

quand il s'agit de déterminer la sagesse pratique, on aboutit à une théorie de la vie divine superficielle, étroite et dangereuse, qui se révèle par l'obscurcissement de la doctrine de la liberté, du but final des opérations divines, de la Trinité, de l'exaltation de la créature à la participation de la vie divine. Dans le premier cas, on amoindrit l'indépendance naturelle et la majesté de Dieu même; dans le second, la profondeur et l'excellence de la société de vie entre Dieu et la créature.

404.—2e *Corollaire.* Non-seulement la nature de la vie divine ne permet pas qu'il y ait en Dieu, comme dans l'homme, une vie naturelle ou vie organique distincte de la vie spirituelle, mais elle ne comporte pas la vie du cœur, au sens propre de ce mot, par opposition aux actes intellectuels de la connaissance et de la volonté : autrement il y aurait en Dieu un principe de vie plus ou moins sourd et passif. Ainsi dans les nombreux endroits de l'Ecriture où il est parlé du cœur de Dieu, ce mot doit se prendre dans un sens symbolique; il désigne le siége et le support des sentiments, le côté affectif de la vie divine, mais exempt de toute affection passive.

Cependant on peut dire aussi qu'il y a en Dieu une vie de la nature, une vie du cœur en regard des actes libres, si l'on entend par vie de la nature l'activité nécessaire et naturelle de la vie divine, et par vie du cœur le sentiment affectif de la volonté qui détermine et accompagne les actes libres. On peut de même, malgré la simplicité de la vie divine, parler de son organisme, pour signifier que tous ses éléments sont entre eux dans une liaison intime et parfaitement ordonnée, que la vie divine n'a pas besoin, comme la vie animale, d'être portée par différents organes, ou, comme la vie spirituelle des créatures, de se déployer en des actes et des degrés réellement différents. Cette expression n'est donc applicable à Dieu qu'en un sens figuré ou symbolique, à moins qu'on n'entende par organisme de la vie, par exemple dans la connaissance intellectuelle, la liaison régulière de ses différents objets.

PREMIÈRE SECTION.

LA CONNAISSANCE DIVINE ET SES ATTRIBUTS.

Nature et propriété de la connaissance divine en général.

§ 90.

Ouvrages à consulter sur ce § et les suivants : Dion., *de div. Nom.*, cap. VII; Lomb., I, *Dist.* XXXVIII-XXXIX; Bonav., et Ægid. Rom.; Alex. Hal., I Part., *quæst.* XXIII et seq.; Thom., I Part., *quæst.* XIV et seq. (Joan. a S. Thoma et Philipp. a S. Trin.); *contr. Gent.*, lib. I, cap. XLIV; *Quæst. disp.; de Verit.*, quæst. II; Ruiz, *de scientia Dei* (le plus complet); Petav., *de Deo*, lib. IV; Trigos, *Theol. Bonav.*, cap. IX et seq.; parmi les nouveaux auteurs dogmatiques, voy. surtout Knoll, Franzelin, Berlage, Dieringer, aux endroits respectifs.

405. — I. Que Dieu possède en général une connaissance spirituelle et intellectuelle aussi parfaite qu'elle est étendue, c'est là une vérité élémentaire de la foi comme de la raison; personne ne peut la nier sans détruire la notion même de Dieu. Elle est attestée par cela même que Dieu est le principe libre et régulateur de l'univers entier, ainsi que la source et l'idéal de toute connaissance intellectuelle dans les créatures.

DÉVELOPPEMENTS.

406. — La perfection de la connaissance intellectuelle de Dieu est énoncée par l'Ecriture dans les textes suivants : 1° l'Ecriture affirme d'abord que Dieu possède toute science : *Domine, qui habes omnium scientiam*, Esth., XIV, 14. *Cognovit Dominus omnem scientiam*, Eccli., XLII, 19; c'est pourquoi elle le nomme le Dieu de la science, celui qui sait tout : *Deus scientiarum Dominus est et ipsi præparantur* (revelantur) *cogitationes*, I Rois, II, 33. *Dominus* (Jéhova) est ici sujet, et *Deus scientiarum*, attribut; 2° elle fait ressortir avec force la richesse infinie et impénétrable de la connaissance divine : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei*, Rom., XI, 33; *in quo* (Christo, *mais* Christo Deo, ratione divinitatis) *sunt*

omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi, Coloss., II, 3; 3° elle appelle Dieu la sagesse et la vérité absolue, la source et la mesure de toute connaissance parfaite dans les créatures : *Omnis sapientia a Domino Deo est et cum illo fuit semper et est ante ævum... fons sapientiæ verbum Dei in excelsis*, Eccl., I, 1 et 5.

407. — II. La supériorité de la connaissance divine sur toute connaissance créée se révèle surtout en ce que Dieu non-seulement possède la connaissance, mais en ce qu'il est lui-même sa connaissance. Ainsi tout ce qui détermine la perfection intrinsèque de sa connaissance, il le possède de lui-même, par lui-même et en lui-même, indépendamment de toute influence extérieure. En Dieu donc, il n'y a point de différence réelle entre la faculté de connaître et l'acte de la connaissance, pas plus qu'entre les deux et cet objet de la connaissance dont l'appréhension détermine la perfection intérieure de sa connaissance.

La connaissance divine, bien qu'elle s'étende à des objets placés hors de Dieu, ne peut trouver qu'en lui toute la cause de cette extension; autrement elle serait affectée, stimulée, fécondée ou éclairée par quelque chose qui lui serait étranger. En d'autres termes, elle ne peut en aucune façon être influencée par une lumière extérieure; elle doit procéder tout entière de la lumière que Dieu renferme en lui-même et qui est lui-même.

Cette doctrine est de foi, parce qu'elle est une suite immédiate de la simplicité et de l'indépendance de Dieu, et parce qu'il est dit formellement que Dieu est « la sagesse » et la « lumière » absolue. De même en effet qu'en qualité de lumière il éclaire tous les autres esprits, *lux quæ illuminat omnem hominem*, Jean, I, il éclaire aussi par lui-même tout ce qui peut être connu, en le rendant connaissable pour lui-même; il est le soleil à la lumière duquel il contemple tout, *sol illuminans per omnia respexit*, Eccli., XLII, 16.

DÉVELOPPEMENTS.

408. — *Voy.* sur l'ensemble de cette doctrine saint Bernard, *de Consid.*, lib. V, cap. IV : « Deus scientiarum Dominus, » qui solus solam nesciat ignorantiam, qui totus est lux et

» tenebræ in eo non sunt ullæ, totus est oculus et minime
» aliquando fallitur, quia minime clauditur qui extra se non
» quærit lumen cui admoveatur ut videat, ipse qui videt, et
» ipse unde videt. »

Quoique la force de connaître ne soit pas en Dieu réellement distincte de la connaissance, comme une faculté l'est de son opération, nous pouvons cependant, par analogie, envisager et exprimer la sagesse de Dieu sous ce double point de vue. Dans ce cas, la faculté de connaître, en Dieu comme dans les créatures, s'appelle *mens*, *ratio*, νοῦς, intelligence, raison, et au figuré, l'œil ou l'oreille de Dieu. Ces expressions françaises pêchent par le défaut d'énergie, car à les prendre dans leur sens étymologique (comprendre, percevoir), elles marquent surtout l'imperfection de la connaissance créée. Un autre terme qui est encore moins applicable à Dieu, c'est celui de faculté de penser, *facultas cogitandi*, postérieure à l'ère de la scolastique; car le terme de « penser » exprime une aspiration vers la connaissance non encore satisfaite, au lieu d'une connaissance consommée et définitive. Si la pensée est attribuée à Dieu, ce n'est pas à propos de sa connaissance théorique, mais à propos de sa connaissance pratique ou productive. Or, l'expression « faculté de penser » rappelle la genèse de la connaissance même, et non pas l'acte qui résulte de la connaissance. Quand la philosophie de Hégel prétend que Dieu est le devenir de toutes choses et que ce devenir est identique à la pensée, elle pose l'antithèse directe de cette proposition : En Dieu la connaissance et l'être sont identiques.

409. — III. La nature de la connaissance divine demande manifestement un tout autre organisme, ou un rapport tout différent de ses objets avec elle et entre eux que lorsqu'il s'agit de la connaissance créée. Chez les créatures spirituelles, la connaissance de leur être n'est que le point de départ, la condition préalable de toute leur connaissance; ce n'en est pas la source et la racine. Leur être propre ne constitue qu'un objet particulier à côté d'autres objets indépendants de lui, qui influencent du dehors et enrichissent la connaissance, la déterminent et la perfectionnent. C'est le contraire qui arrive en Dieu. Dieu étant par lui-même et

essentiellement connaissant, il doit posséder dans son être et dans sa nature propre un objet qui seul détermine et féconde au dedans sa connaissance, un objet qui suffise à lui seul pour remplir toute la puissance compréhensive de son intelligence et pour la rendre apte à connaître tous les autres objets. En d'autres termes, comme Dieu est à lui-même la seule cause subjective de sa connaissance, qu'il en constitue la substance et le noyau, il est aussi la racine et la source de tout ce qu'elle renferme au delà. Or, cette position vis-à-vis de sa connaissance, l'être de Dieu ne peut l'occuper que parce qu'il est intimement et essentiellement présent à l'intelligence divine, parce qu'il ne fait qu'un avec elle, parce qu'il offre à son infinie compréhension un objet infini, parce qu'étant le principe essentiel de tout être hors de Dieu, il est constitué de telle sorte que Dieu, par cela seul qu'il se connaît parfaitement lui-même, peut enrichir tout autre être dépendant de lui, en un mot parce qu'il puise la connaissance de celui-ci dans sa propre connaissance. C'est dire en même temps que la réalité des objets extérieurs auxquels s'étend la connaissance de Dieu n'est pas indépendante de celle-ci; c'est la connaissance divine qui la produit, qui la connaît comme placée sous sa dépendance et produite par elle.

Tout ce qui est réel hors de Dieu le devient parce que Dieu l'a connu d'avance comme possible dans son être propre, qu'il en a préparé et amené la réalisation selon la mesure de cette connaissance, ou qu'il l'a produit par l'entremise des causes qu'il a créées et qui sont sous sa dépendance.

410. — Cette diversité de rapport entre les objets de la connaissance divine et cette connaissance même, les théologiens la caractérisent par une expression technique, en disant que l'être et la nature de Dieu sont l'objet formel de sa connaissance, *objectum formale*, un objet qui est connaissable et qui se fait connaître à Dieu par lui-même et à cause de lui-même, qui détermine intrinsèquement la connaissance divine et lui donne sa perfection propre. Cette perfection n'est donc pas seulement l'objet, mais encore la raison de la connaissance. Tous les autres objets, au contraire, conçus comme possibles ou comme réels, ne sont appelés que des objets matériels, *objecta materialia*, parce que, s'ils tombent sous la connaissance de Dieu et sont enrichis par elle, ils

n'y tombent point par eux-mêmes et à cause d'eux-mêmes, mais seulement en vertu de leur dépendance de Dieu. Non-seulement donc ils ne déterminent pas intrinsèquement la connaissance de Dieu et n'influent point sur sa propre perfection, mais à cause de la précision et de la perfection souveraine que la connaissance divine tire déjà d'un autre objet, ils sont enrichis et dominés par elle, ils en reçoivent la précision et la perfection qui les caractérisent.

On exprime ce rapport par les termes opposés d'objet moteur et d'objet où se termine le mouvement, *objectum motivum et objectum terminativum*, ou par ces termes plus généraux : *objectum primarium et objectum secundarium*. Moins convenables sont les expressions : *objectum proximum et remotum, directum et indirectum*, parce qu'elles semblent indiquer que la connaissance de Dieu ne saisit pas en lui-même l'objet secondaire d'une manière aussi nécessaire, aussi précise et aussi complète qu'elle saisit l'objet primaire. Toute cette doctrine n'est que le développement naturel de vérités de foi tenues pour constantes, et elle est, dans sa forme même, l'opinion la plus commune des théologiens.

DÉVELOPPEMENTS.

411. — Comparez sur l'ensemble le fameux passage de Denis l'Aréopagite, *de div. Nom.*, cap. VII, § 2 : « Mens divina » comprehendit omnia cognitione ab omnibus exempta, qua » secundum causam omnium (c'est-à-dire *per hoc quod est* » *causa omnium*) scientiam omnium in se anticipat : prius- » quam angeli fierent, cognoscens et proferens angelos, et » cætera omnia ab intus (ἔνδοθεν) et ab ipso ut ita dicam prin- » cipio noscens et ut sint producens, idque arbitror Scrip- » turam significare, cum ait : Qui novit omnia priusquam » fiant. Non enim ex rebus ipsis res discens scit ea divina » mens, sed ex se ipsa et in se ipsa secundum causam om- » nium scientiam et notionem et essentiam præhabet et » præcomprehendit (προσυνείληφεν), non singulis secundum » speciem intendens, sed secundum unicam causæ com- » plexionem cuncta sciens et continens. Se ipsam igitur » divina sapientia noscens, sciet omnia, materialia sine » materia et indivise divisibilia et unice multa, ipso uno » omnia cognoscens et producens... Non habet igitur Deus

» peculiarem scientiam sui, aliam vero in communi res » cæteras complectentem » (c'est-à-dire que ces deux actes de la connaissance subsisteraient indépendamment l'un à côté de l'autre) ; « ipsa enim omnium causa seipsam cognoscens » nullo modo ea quæ ab ipsa et quorum causa est, igno- » rabit. Hac igitur Deus res cognoscens non scientia rerum » (c'est-à-dire *determinata a rebus)*, sed scientia sui ipsius » novit. »

412. — Sur le rapport inverse, la dépendance des choses à l'égard de la connaissance divine et la dépendance de la connaissance humaine à l'égard des choses, comparez Aug., *de Trinit.*, lib. XV, cap. III : « Universas creaturas » suas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo » novit (Deus), sed ideo sunt, quia novit ; non enim nesci- » vit quæ fuerat creaturus : quia ergo scivit, creavit, non » quia creavit, nec aliter ea scivit creata, quam creanda ; » non enim ejus scientiæ aliquid accessit ex eis, sed illis » existentibus, sicut oportebat et quando oportebat, illa » mansit ut erat... Longe est ergo huic scientiæ scientia » nostra dissimilis. » — Et saint Thomas, I Part., *quæst.* XIV, art. 8 : « Res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et » scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus » naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est : » unde sicut scibilia naturalia sunt priora, quam scientia » nostra, et mensura ejus, ita scientia Dei est prior quam » res naturales, et mensura ipsarum, sicut aliqua domus est » media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam » illius qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit. »

413. — Ainsi que l'indique le *res creandas et creatas* de saint Augustin, et le *res naturales* de saint Thomas, l'inverse de ce rapport de dépendance ne concerne tout d'abord et d'une manière absolue, que les choses qui sont indépendantes de la créature connaissante et de ses libres opérations, qui ne sont pas le fruit de leur art propre et de leur action morale, mais plutôt de l'art et de la libre action de Dieu. Quant aux libres actions des créatures spirituelles, on ne peut pas dire d'elles qu'elles « sont parce que Dieu les connaît, » pas plus qu'on ne peut dire de l'homme qu'il connaît ses actions libres uniquement parce qu'elles sont, *quia sunt;* il les connaît plutôt parce qu'il les pose avec

volonté et délibération. En ce qui est de la connaissance de Dieu, il est absolument vrai qu'elle ne saurait dépendre de ces actes, et surtout que ce n'est pas l'acte accompli qui l'amène d'abord à connaître la résolution de la volonté.

Ces actes, au contraire, dépendent de la connaissance de Dieu en ce sens que Dieu a donné la force et l'impulsion d'où ils émanent, qu'il les a amenés ou permis avec prévision du succès, ou en concourant à l'action avec la conscience de ce que fait la créature. — Nous entrerons dans d'autres détails sur ce point quand nous traiterons des libres actions des créatures.

414. — Cette doctrine que Dieu connaît tout en lui-même et par lui-même comme *objet formel,* implique, loin de l'exclure, qu'il connaît les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire dans l'être qu'elle ont hors de Dieu ; autrement il ne les connaîtrait que comme possibles et non comme réelles. Cette doctrine n'affirme pas non plus que Dieu connaît l'être réel des choses, par conséquent leur activité, en ce sens seulement qu'il découvre dans ses décrets la réalité qui en émane ; elle signifie que Dieu connaît l'être des choses créées parce que cet être dépend essentiellement de son être propre ; il le voit en même temps que le sien et par le même acte dans sa réalité objective, et il voit aussi, par suite de cette dépendance, toute l'activité des choses.

Lors donc que plusieurs théologiens prétendent que l'être de Dieu est le moyen par lequel Dieu connaît les objets qui sont hors de lui, cela doit s'entendre autrement que d'un moyen pour arriver à une connaissance par voie de conclusion ; c'est à peu près comme si l'on disait qu'un miroir est le moyen qui sert à observer un objet matériel. Et encore cette comparaison cloche-t-elle sous un autre rapport, car un miroir matériel ne rend visible que les objets qui agissent sur lui et qui y projettent leur image ; tandis que Dieu voit l'être des autres objets par cela même que cet être émane et dépend de lui.

415. — IV. La connaissance divine, par suite de son caractère essentiel et de son organisme particulier, possède dans son mode de connaître la plus haute perfection possible ; c'est la connaissance la plus lumineuse, la connais-

sance intellectuelle, intuitive et compréhensive, infaillible et certaine dans un sens tout-à-fait unique.

416. — 1° C'est une connaissance intellectuelle unique en son genre, car elle sait les choses non par le dehors et par leurs phénomènes, mais par le dedans et selon leur nature; et cette nature, elle ne la connaît pas seulement dans sa réalité concrète, mais en Dieu même, dans son idéal suprême et dans sa racine.

2° C'est une connaissance intuitive, contemplative, d'une espèce unique, *a.* le contraire de la connaissance conjecturale et obtenue par le travail de la pensée, parce qu'elle éclaire chaque objet, d'une manière continuelle et complète, sans passer d'un acte à un autre acte; *b.* c'est surtout le contraire de la connaissance abstraite, qui saisit le réel non pas directement en lui-même et comme quelque chose de présent, ni le possible dans la raison véritable de sa possibilité; tout ce qui est réel, Dieu le connaît directement et tel qu'il est en soi, et il le comprend de telle sorte que rien ne peut être éloigné de lui, ne fût-ce que par l'espace; cela même qui est passé demeure constamment présent à son éternel regard; et quant au possible, il le connaît en lui-même, comme étant la raison réelle de sa possibilité. Mais cette connaissance, loin d'être moins intuitive, ne l'est que davantage; car ce ne sont pas les choses qui se rendent elles-mêmes présentes à la connaissance de Dieu, comme elles le font à l'œil humain; c'est Dieu lui-même qui se les rend présentes par sa propre vertu, avant qu'elles puissent se rendre présentes à elles-mêmes ou à d'autres esprits que Dieu.

3° La connaissance de Dieu est compréhensive dans un triple sens: *a.* elle pénètre tous ses objets du dedans au dehors, dans leur être et dans leur raison la plus intime; *b.* elle domine d'une manière absolue l'être tout entier des choses; *c.* tous les objets extérieurs de sa connaissance, elle les comprend et les embrasse dans la connaissance de son être propre, qui est à la fois la circonférence qui les enveloppe tous et le centre où tous se réunissent.

4° Enfin la connaissance de Dieu, par cela même qu'elle est souverainement intuitive et compréhensive, est aussi éminemment certaine et infaillible; car la possibilité de

l'erreur et du doute ne commence que là où cesse la connaissance intuitive et compréhensive, et elle ne peut se rencontrer en Dieu, parce que la forme de la connaissance intuitive et compréhensive lui est essentielle. Toutes ces propriétés sont de foi, parce qu'elles sont nécessairement comprises dans la perfection infinie de la connaissance divine (*intellectu infinitus*, dit le concile du Vatican) et énoncées dans l'Ecriture avec une suffisante clarté.

DÉVELOPPEMENTS.

417. — L'Ecriture sainte relève souvent le caractère intuitif de la connaissance divine, en la comparant au soleil qui éclaire toute la nature : *Sol illuminans per omnia respexit*, Eccli., XLII, 16, et XXVIII, 38 : *Oculi Domini multo lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum, et profundum abyssi et hominum corda intuentes in absconditas partes. — Ipse fines mundi intuetur, et omnia quæ sub cœlo sunt respicit*, Job, XXVIII, 24. Elle insiste également sur sa force pénétrante et irrésistible, surtout dans Hebr., IV, 15 : *Vivus est sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti... et discretor cogitationum et intentionum cordis, et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.*

Nous avons, dans le même sens, une belle description de la connaissance que Dieu a de l'intérieur et de l'extérieur de l'homme tout entier : *Domine, tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam*, etc., *Ps.* CXXXVIII. Voy. encore plusieurs propriétés attribuées à l'esprit de sagesse, dans *Sap.*, VII, 22-23 (ci-dessus n. 402), telles que : *subtilis, disertus, certus* (pris à la fois pour σαφές et pour ἀσφαλές), *omnia prospiciens, qui capiat omnes spiritus* (χωροῦν διὰ πάντων).

Si l'Ecriture attribue quelquefois à Dieu un esprit scrutateur, *scrutari*, ἐρευνᾶν, elle n'entend point parler d'une recherche provenant d'un défaut de connaissance; elle entend par là une connaissance qui pénètre plus avant et plus profondément dans les choses que ne le peuvent faire tous les êtres ensemble, et c'est en ce sens qu'on attribue de préférence à Dieu le *videre in abscondito* et l'*investigare abyssum.*

418. — Si au lieu de l'appeler toujours une vue, on donne

quelquefois à la connaissance divine le nom de science, c'est uniquement pour désigner son caractère intellectuel, spirituel ; pour la distinguer de la vue sensible, sans préjudice de son caractère intuitif. Mais si on lui donnait le nom exclusif de science, ou même de conscience, on courrait risque d'en affaiblir la portée, d'établir quelque analogie entre elle et la science humaine ; et c'est là en effet qui ce est souvent arrivé de nos jours. Le mieux est de réunir ces deux expressions, en disant que la connaissance divine est une vue scientifique et une science intuitive.

Ainsi se résout la question de savoir si l'on peut ou si l'on doit l'appeler aussi une science dans le sens rigoureux de ce mot, une connaissance scientifique. Ce n'est point une science ou une connaissance appuyée sur des raisons ou des preuves logiques ; mais c'est une science en tant qu'elle saisit toutes choses dans leurs causes réelles les plus intimes (*cognitio per causas*). On peut même dire, à raison de son incomparable profondeur, jointe à son universalité et à sa souveraineté absolue, que c'est la science par excellence, et ce qu'on nomme dans l'acception la plus rigoureuse du mot une science transcendantale.

419. — V. La connaissance divine étant une connaissance nécessaire, il s'ensuit encore qu'on doit lui imputer les attributs négatifs qui distinguent les perfections divines des perfections des créatures. La nature de son organisme montre la manière particulière dont les attributs lui conviennent.

420. — 1° La connaissance de Dieu est d'abord une connaissance intrinsèquement nécessaire, c'est-à-dire qu'elle s'étend essentiellement à tout ce que Dieu peut connaître en fait et à tout ce qui est généralement connaissable. Cette nécessité sans doute n'est qu'hypothétique pour les objets contingents ; cependant on ne doit pas dire d'une façon absolue que la connaissance divine soit aussi contingente que ces objets, car cela pourrait signifier qu'il y a quelque chose d'indécis dans cette connaissance même.

2° Cette connaissance est absolument simple. Dieu se connaît lui-même et il connaît les choses qui sont hors de lui dans leur détail comme dans leur ensemble, par un acte unique et indivisible, qui n'est composé ni d'opérations dif-

férentes de l'esprit (représentation, jugement, conclusion), ni de représentations diverses, correspondant à chaque objet. Elle résulte d'une représentation unique et centrale que Dieu a de lui-même et qui s'étend à tous les objets.

3° Cette connaissance est infinie, soit intensivement, parce qu'elle est la plus lumineuse qui se puisse concevoir; soit extensivement, parce qu'elle est d'une richesse infinie. Et elle n'est pas cela sous le rapport purement négatif, en ce sens que rien de connaissable ne lui demeure caché; elle l'est encore positivement, en ce sens que Dieu connaît en lui-même, d'une manière adéquate, un *infini* en acte et dans le domaine du possible, et qu'il connaît les *choses infinies* qui se continuent éternellement dans les actes des créatures; il connaît donc parfaitement aussi l'infini en puissance. Or l'un et l'autre sont inaccessibles à la connaissance de tout être fini.

4° La connaissance divine est immuable, elle n'est pas influencée et affectée au dedans par les choses que Dieu connaît; rien de nouveau ne peut s'y ajouter; ce qui est une fois connu ne peut pas être connu d'une manière nouvelle (comme si Dieu connaissait plus tard actuellement ce qu'il connaît habituellement), ou ne plus être connu du tout, ou l'être d'une autre manière.

5° C'est une connaissance éternelle, sans commencement, sans fin, ni succession, non-seulement en ce qui est des vérités qui ont objectivement et en elles-mêmes une subsistance éternelle, comme Dieu et toute vérité idéale fondée en Dieu; mais encore en ce qui regarde les objets qui sont en eux-mêmes temporaires, mais éternellement visibles à l'œil éternel de Dieu, à raison de son éternité.

6° L'immensité et la présence universelle de Dieu conviennent aussi à sa connaissance d'une façon spéciale; car la perfection spécifique de sa connaissance exige non-seulement que rien n'échappe à son regard pour cause d'éloignement, mais qu'elle soit présente à l'objet connu de la manière la plus intime et sans en être séparée par l'espace, comme cela a lieu par le contact et la perception immédiate.

7° Enfin, la connaissance de Dieu est particulièrement incompréhensible et inscrutable pour l'intelligence créée,

notamment dans sa condition naturelle. Et elle ne l'est pas seulement par sa richesse et sa profondeur, elle l'est encore et surtout par la manière dont Dieu s'empare des objets extérieurs, qu'il domine et se rend présents sans dépendre d'eux en aucune sorte et sans attendre qu'ils se rendent présents à lui ; ensuite, par la manière dont il passe de la cause à l'effet, sans procédé déductif, mais par la simple vision, en sorte que chez lui la vue de la cause implique la vue de sa libre activité et de ses effets extérieurs. Or, ce mode d'intuition et de compréhension est tout-à-fait en dehors et au-dessus des lois qui président au développement de la connaissance chez les êtres créés ; il leur est même, à certains égards, complétement opposé, et c'est ce qu'il ne faut pas oublier dans la solution des difficultés que présente cette matière.

DÉVELOPPEMENTS.

421. — Toutes ces propriétés se trouvent dans l'Ecriture sainte d'une manière plus ou moins explicite. La simplicité absolue ne figure qu'implicitement dans les passages qui expriment la simplicité de Dieu en général ; mais les autres s'y trouvent dans les termes les plus formels et avec les expressions les plus variées ; la plupart sont comprises dans ce passage classique, *Eccli.*, XLII, 16 et suiv. : *Sol illuminans per omnia respexit et gloria Domini plenum est opus ejus... Abyssum et cor hominum investigavit et in astutia eorum excogitavit. Cognovit enim Dominus omnem scientiam et aspexit in signum ævi, annuntians quæ præterierunt et quæ superventura sunt, revelans vestigia occultorum. Non præterit eum omnis cogitatus, et non abscondit se ab eo omnis sermo. Magnalia sapientiæ suæ decoravit, qui est ante sæculum et usque in sæculum, neque adjectum est neque minuitur, et non eget alicujus consilio.*

422. — Ces propriétés assurent à la connaissance divine une supériorité sur la connaissance humaine que saint Augustin a parfaitement décrite, de même que son incompréhensibilité : « Quis ergo hominum potest istam sapien-
» tiam, qua Deus novit omnia, — ita ut nec ea quæ dicun-
» tur præterita, ibi prætereant, nec ea quæ dicuntur futura,
» quasi desint exspectentur, ut veniant ; sed et præterita et
» futura cum præsentibus sint universa præsentia, nec singula

» cogitentur, et ab aliis ad alia cogitando transeatur, sed in » uno conspectu simul præsto sint universa : quis, inquam, » hominum comprehendit istam sapientiam, quandoquidem » a nobis nec nostra comprehendatur ?... Et putamus nos, » utrum Dei providentia *(prospicientia et prævisio)* eadem sit » quæ memoria et intelligentia, qui non singula cogitando » aspicit, sed una æterna et immutabili atque ineffabili » visione complectitur cuncta quæ novit, tanta mentis » infirmitate posse comprehendere ? In hac igitur difficultate » et angustia libet exclamare ad Deum unum : Mirifica est » tua scientia ex me, invaluit et non potero ad illam. » *De Trin.*, lib. XV, cap. VII. Et ailleurs : « Cum enim dempsero » de humana scientia mutabilitatem, et transitus quosdam » a cogitatione in cogitationem, cum recolimus, ut cerna- » mus animo, quod in contuitu ejus paulo ante non erat, » atque ita de parte in partem crebris recordationibus tran- » silimus ; unde etiam ex parte dicit esse Apostolus nos- » tram scientiam ; cum ergo hæc cuncta detraxero, et reli- » quero solam vivacitatem certæ, atque inconcussæ veritatis » una atque æterna contemplatione cuncta collustrantis, » imo cum non reliquero (non enim hoc habet humana » scientia), sed pro viribus cogitavero ; insinuatur mihi » utcumque scientia Dei : quod tamen nomen ex eo quod » sciendo aliquid non latet hominem, potuit esse rei utrique » commune. » Lib. div., quæst. *ad Simplicianum*, lib. II, quæst. II, n. 3.

423. — Pierre Damien décrit avec plus de détail encore et de vigueur la connaissance éternelle et universelle de Dieu : « Est plane Deo coæternum posse omnia, sicut et » omnia nosse idemque semper existere. In illo itaque summo » rerum cardine, et naturarum omnium jura dispensans, sic » omnia tempora, præterita videlicet, præsentia et futura, » intra suæ provisionis arcana complectitur, ut nec novum » aliquid sibi penitus accedat, nec aliquid ab eo per cursus » momenta recedat. Sed nec diversis obtutibus diversa con- » siderat, ut, cum intendit præteritis, vacet a præsentibus » vel futuris : vel rursus cum præsentia vel futura con- » siderat oculos a præteritis avertat : sed uno duntaxat » ac simplici præsentissimæ majestatis intuitu simul » omnia comprehendit. Neque hoc confuse atque inex-

» plicate, sed omnia discernit atque juxta proprietatem » suam quæque distinguit. Plane qui in theatro residet, » non simul omnia videt, quia, cum intendit aciem » ante se, non videt post se ; qui autem non in theatro, sed » super theatrum excelsior supereminet, totius undique interiorem theatri ambitum uno comprehendit aspectu. Ita » Deus omnipotens, quia omnibus quæ volvuntur incomparabiliter supereminet, omnia simul suis subjecta conspectibus præsentialiter videt. Et ut, quod loquimur, non modo » vivax ingenium capiat, sed et de se quilibet facile comprehendat : major est nobis varietas in hoc tam brevissimo » temporis puncto quo dicimus : cœlum, quam Deo sit simul » inspicere infinita omnium spatia sæculorum. Nam cum » hujus particulæ prima dicitur syllaba, remanet adhuc » secunda ; et cum secunda sonat, jam prima pertransiit. » Deus autem uno atque ineffabili suæ contemplationis ictu » simul omnia conspicit et conspiciendo distinguit : omnia » circumdando penetrat, et penetrando circumdat. Omnipotenti itaque Deo non est heri vel cras, sed hodie sempiternum, cui nihil defluit, nihil accedit, cui nihil est varium, » nihil a se diversum. Illud hodie æternitas est incommutabilis, indefectiva, inaccessabilis : cui videlicet nihil addi, » nihil valet minui, et omnia quæ apud nos elabendo discurrunt, aut pro temporum vicissitudine se variant, apud » illud hodie stant et immobiliter perseverant. In illo scilicet hodie dies ille adhuc immobilis est, in quo mundus » iste sumpsit originem : in illo jam et ille nihilominus est, » quo judicandus est per æterni judicii æquitatem. Neque » enim in eam lucem, quæ sine accessu ea quæ elegit illustrat, et sine recessu ea quæ respuit deserit, defectus » mutabilitatis venit, quæ in semetipsa permanens immutabilis, mutabilia cuncta disponit, sicque in se transeuntia » condidit, ut apud se, quæ condita sunt, transire nequaquam possint, nec tempus intus in conspectu ejus defluit, » quod apud nos foris per exteriora decurrit. Unde fit ut in » æternitate ejus omnia fixa permaneant, quæ non fixa » extrinsecus per sæculorum volumina indesinenter emanant. Deo quippe dies una est æternitas sua : quam videlicet diem nec fine claudi nec initio videt aperiri ; Psalmista enim dicit : Melior est dies una in atriis tuis super

» milia. Quid est ergo quod ille non videat de præteritis » omnibus vel futuris, qui videlicet omnia facta vel facienda » sine ullo transitu defigit, et statuit in suæ majestatis præ- » sentia ; cui profecto et illud tempus intransibiliter adest, » quod ea quæ facta sunt antecessit, et illud quod cuncta » deinceps futura concludit. » *Epist.* IV, cap. VII-VIII.

424. — Presque toutes les propriétés négatives de la connaissance divine peuvent se réduire à une seule, ainsi qu'on l'a vu dans les textes des Pères précédemment cités : c'est que Dieu voit tout dans un éternel présent. Saint Bonaventure explique ainsi cette expression : « Respondeo » dicendum quod cognoscere omnia præsenter dupliciter » potest intelligi. Aut quod notetur præsentialitas a parte » cognitorum, et sic est falsa, quia non cognoscit omnia » esse vera præsenter et simul. Aut ita quod notetur præ- » sentialitas a parte cognoscentis, et sic habet veritatem. Et » ratio hujus est (1), quia Deus omnium ideas habet præsen- » tes et simul, per quas cognoscit res futuras ita certitudi- » naliter, sicut si essent præsentes. Et iterum (2) super » omnes simul et præsenter se convertit, et ita simul et præ- » senter cognoscit. Et iterum (3) præsens suæ cognitionis » est præsens simplicissimum, quod complectitur omnia tem- » pora. Ex his tribus rationibus simul junctis dicitur Deus » omnia præsenter cognoscere. Et rationes istæ ortum » habent ex hoc quod præsentialitas divinæ cognitionis, quæ » quidem æternitas est, est et simplicissima et infinita. » Quia simplex est, ideo semper præsens ; quia infinita, ideo » sunt ei omnia præsentia. Et exemplum hujus ponitur in » præsentialitate Dei quantum ad rerum existentiam, secun- » dum quam Deus totus est in una et ita est in una, ut nihi- » lominus sit et in alia ; et hoc est quia simplex est in infi- » nitus. » *In* I, *dist.* XXXIX, art. 2, quæst. III.

425. — VI. *Unité et variété de la connaissance divine.* La simplicité et l'actualité complète de la connaissance divine ne comporte pas qu'elle puisse jamais être purement habituelle, soit en partie, soit dans sa totalité, et moins encore qu'il y ait en Dieu, comme dans les esprits créés, des habitudes intellectuelles réellemeut distinctes les unes des autres. On peut dire cependant que la science actuelle de

ieu est une habitude intellectuelle, si l'on entend par là la ossession durable et permanente, et non pas seulement assagère, d'une connaissance. On peut dire aussi de Dieu u'il a des habitudes diverses si l'on entend par là que la erfection d'un acte de la connaissance divine contient émiemment toutes les perfections qui résultent chez les réatures d'actes et d'habitudes différentes. Sous ce rapport, on peut également distinguer en Dieu une science néorique et une science pratique (science et sagesse), et ans la science théorique, une science idéale ou nécessaire analogue à notre science abstraite), et une science conrète ou contingente (analogue à notre science expériientale), puis dans la science pratique, une sagesse morale, ar opposition à la sagesse qui dirige ou agit au dehors.

426. — Mais comme ces différents points sont représentés en Dieu par un seul acte, ils sont entre eux dans un apport mutuel beaucoup plus intime et plus élevé que ans les créatures.

Ainsi, contrairement à ce qui a lieu chez les êtres créés, oute la science que Dieu possède touchant les êtres réels ui existent hors de lui est accompagnée de la sagesse qui 'étend à tous ces êtres et qui les règle tous. C'est à cette ondition seulement que Dieu peut, par sa sagesse, amener les hoses à leur réalisation. D'autre part, tout ce que Dieu ne onnaît pas comme dépendant de sa sagesse, tel que son tre propre, et la possibilité des choses fondée sur lui, orme la base et la condition de ses actes et de ses opéraions. Comme cette union intime, cette pénétration de la onnaissance théorique et de la connaissance pratique proient de ce que Dieu connaît tout en lui-même comme prinipe, idéal et but suprême de toutes choses, et que cette onnaissance, par son côté théorique, doit s'appeler sagesse, n peut comprendre sous le nom de sagesse toute la connaisance de Dieu, et l'opposer comme sagesse absolue à toute ι connaissance des créatures.

Cependant il est généralement reçu de donner à la conaissance de Dieu, dans sa fonction théorique, le nom de ›ute-science, et de ne l'appeler sagesse que sous le rapport ·atique. C'est la division qu'on adopte quand on traite cette ›ctrine.

La connaissance divine sous le rapport théorique. — Science universelle.

DIEU SE CONNAIT LUI-MÊME ET IL CONNAIT TOUS LES ÊTRES RÉELS ET POSSIBLES HORS DE LUI.

§ 91.

Ouvrages à consulter : *Voyez* le § 90.

427. — La perfection de la connaissance divine, au sens théorique, est appelée toute-science sous le rapport de son étendue. Le mot *toute* doit se prendre dans un sens absolu et comme si l'on disait : Dieu connaît tout ce qui est en soi connaissable et autant qu'il est connaissable. Pour déterminer cette étendue, il faut parcourir les divers domaines des choses connaissables, en constatant la manière dont chaque objet tombe sous la connaissance divine. Comme l'ordre de la connaissance coïncide en Dieu avec celui de l'être, on peut disposer le contenu de la science universelle de Dieu dans l'ordre suivant : I *Dieu lui-même*, II *domaine du possible métaphysique*, III *les êtres créés de Dieu*, IV *mouvement et situation des êtres créés, procuré par Dieu ou par les créatures*, V *libre activité des créatures; leur parfaite connaissance est sous plusieurs rapports, un privilége sublime et ineffable de la science universelle de Dieu.*

428.—I. Dieu lui-même, ou son être intérieur envisagé dans sa totalité est l'objet le plus élevé et le plus noble, le plus intime et le plus originel de sa connaissance. Il est connu par lui-même et pour lui-même, et il est le seul objet adéquat de son intelligence infinie. Dieu donc ne se connaît pas seulement parce qu'il a quelque conscience de lui-même, mais parce qu'il voit, découvre et contemple toute la richesse de son être et de sa vie de la manière la plus immédiate et la plus parfaite; il connaît son être d'une manière à la fois compréhensive et intuitive, et cette connaissance lui est tellement propre, que la compréhension ne peut en aucune façon appartenir à la créature, et que l'intuition ne peut lui devenir possible que d'une manière surnaturelle. *Voy.* ci-dessus § 79 et 80.

Cette doctrine est de foi, parce qu'elle est une suite évidente de l'infinité de la connaissance et de la béatitude de Dieu.

DÉVELOPPEMENTS.

429. — Cette connaissance que Dieu a de lui-même, l'Ecriture la suppose admise, et elle n'en parle expressément que dans les endroits où elle montre que la seconde et la troisième personnes connaissent et pénètrent la nature de Dieu à raison de leur caractère divin et de leur unité avec la première personne. *Voy.* ci-dessus nº 274.

430. — La connaissance que Dieu a de lui-même étant une vue réelle, se distingue essentiellement de celle que l'esprit humain acquiert de sa substance par le moyen de ses opérations. Comme vue intime et immédiate, elle se distingue aussi de la connaissance qu'ont d'eux-mêmes les purs esprits, dont l'être n'est pas identique à la connaissance et n'y est pas réellement contenu. Elle n'a d'analogue que dans la conscience que l'esprit fini a de l'acte de la connaissance au moment où il pose cet acte.

La connaissance que Dieu a de lui-même se distingue encore de la connaissance de l'esprit créé, en ce qu'étant une vraie contemplation, elle n'est pas, comme cette dernière, une condition et un moyen de saisir des objets placés en dehors et au dessus d'elle; elle donne par elle-même toute la satisfaction désirable, et ce n'est que par redondance qu'elle éclaire les objets qui sont en dehors et au dessous d'elle.

431. — La compréhension de soi-même, quant il s'agit de Dieu, ne peut évidemment s'entendre d'une appréhension positive, comme lorsqu'il s'agit des créatures; il ne voit point en lui de limites au-delà desquelles il pourrait connaître encore quelque chose, *intuere fines rei.* Cette appréhension est purement négative, elle signifie que le regard de Dieu sonde et pénètre toutes choses. Dans le sens positif, la compréhension que Dieu a de lui-même doit plutôt s'appeler une pénétration qui épuise son être. A ce point de vue la manière dont Dieu se connaît est incomparablement plus compréhensive que celle des esprits créés, car non-seulement elle est adéquate à son objet, mais elle est réellement identique soit à cet objet, soit à sa cause la plus profonde.

Contrairement à la connaissance du simple possible, la connaissance que Dieu a de lui-même est appelée par les théologiens, ainsi que la connaissance de la réalité créée, « science de vision. » Cependant comme le mode de voir dans l'un et l'autre cas est essentiellement différent, et que la vue sensible convient plutôt à des objets extérieurs, il vaut mieux restreindre la science de vision aux objets extérieurs et assigner à la connaissance que Dieu a de lui-même un rang à part, en lui donnant le nom significatif de « science contemplative. »

432. — II. Par la vue compréhensive qu'il a de lui-même, Dieu connaît en outre, dans sa racine et dans toute son étendue, tout le possible, ou plutôt tout le domaine du possible. Car toute possibilité positive résulte en dernière instance de ce que l'être divin peut, sous une forme ou sous une autre, être imité et représenté au dehors par la puissance de Dieu, et entrer dans l'existence comme imitation et représentation de l'être divin. De plus, comme l'infinité de l'être et de la puissance de Dieu est la condition, le fondement d'une pluralité infinie ou incalculable du possible, la connaissance parfaite de la première infinité rend possible et nécessaire la connaissance de la seconde.

Cette doctrine est de foi, et s'appuie surtout sur ce passage du Psalmiste, CXLVI, 5 : *Magnus Dominus et magna virtus ejus, et sapientiæ ejus non est numerus*, où le contenu infini de la sagesse est mis en parallèle avec la grandeur de l'être et de la puissance de Dieu. Cette connaissance complète de tout ce qui est possible n'appartient qu'à Dieu et est incommunicable pour deux raisons : parce qu'elle implique la connaissance compréhensive de l'être de Dieu, infini en acte, et parce que toute connaissance finie ne peut jamais embrasser, du moins naturellement, qu'une pluralité restreinte et par conséquent calculable.

DÉVELOPPEMENTS.

433. — Cette connaissance divine du possible, les derniers théologiens scolastiques l'ont appelée « science de simple intelligence, » pour la distinguer de la « science de vision ; » elle ressemble à notre connaissance abstraite, non appliquée à une réalité présente. On l'appelle aussi

« science d'élimination, » parce qu'elle fait abstraction de la réalité. Pour la même raison et parce qu'elle sert de base à la connaissance pratique ou aux conseils de Dieu, les théologiens modernes (surtout Kuhn) l'appellent la « pensée » divine.

Tandis que nous acquérons la connaissance du possible par les choses dans lesquelles il se réalise, Dieu la possède parce qu'il voit la raison réelle de leur possibilité ; et parce que sa connaissance est identique à cette raison, elle n'est point, comme chez nous, une pensée vide et impuissante, mais une pensée féconde et créatrice. Les anciens théologiens, surtout saint Thomas, traitent ordinairement cet objet de la connaissance divine sous le titre : *Utrum Deus cognoscat ea quæ non sunt?*

Sur la connaissance de la pluralité infinie du possible, *voy.* saint Aug., *de Civ. Dei*, lib. XII, cap. XVIII : « Illud autem » quod dicunt, nec Dei scientia, quæ infinita sunt, posse » comprehendi (et ideo eadem semper tempora et easdem » numero vicissitudines recurrere, ne sint infinita, quæ nec » Deus posset comprehendere), restat eis ut dicere audeant » atque huic se voragini profundæ impietatis immergent, » quod non omnes numeros Deus noverit. Eos quippe infi- » nitos esse certissimum est... Infinitas itaque numeri, » quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non » est tamen incomprehensibilis ei cujus intelligentiæ non » est numerus. Quapropter si, quidquid scientia comprehen- » ditur, scientis comprehensione finitur (id est, ita compre- » ditur ut nihil sit extra, nihil remaneat ultra comprehen- » dendum), profecto et omnis infinitas quodam ineffabili » modo Deo finita est. »

La difficulté de comprendre comment Dieu peut connaître la pluralité infinie qui échappe à notre connaissance, saint Thomas la résout en disant que Dieu la voit non dans la succession des détails, mais dans une unité plus haute, qui lui permet de saisir l'innombrable sans être obligé de le compter. *Voyez* I Part., *quæst.* XIV, art. XII ; *contr. Gent.*, lib. I, cap. LXIX ; *de Verit.*, quæst. II, art. 9. Dans ce dernier passage, après avoir longuement expliqué pourquoi notre connaissance ne peut embrasser les infinis en acte, saint Thomas ajoute : « Sed divinus intellectus per unam speciem

» cognoscit omnia. Unde simul et uno intuitu est ejus
» cognitio de omnibus; et sic non cognoscit multitudinem
» secundum ordinem partium multitudinis, et sic potest
» infinitam multitudinem cognoscere non per viam infiniti.
» Si enim per viam infiniti cognosceret, ut acciperet partem
» multitudinis post partem, nunquam veniret ad finem, unde
» non perfecte cognosceret. Unde concedo simpliciter quod
» Deus cognoscit actu infinita absolute, nec ipsa infinita
» adæquantur intellectui ejus, sicut ipse a se cognitus suum
» intellectum adæquat, quia essentia in infinitis creatis est
» finita quasi intensive, sicut altero in corpore infinito;
» essentia autem Dei est infinita omnibus modis, et secun-
» dum hoc omnia infinita sunt Deo finita et sunt compre-
» hensibilia ab ipso. »

434. — III. Ainsi, la connaissance de Dieu s'étend à tout le possible, parce qu'il n'est possible que par lui; elle s'étend également à toute réalité existant hors de lui, et d'abord à la substance de tous les êtres réels, en tant qu'ils sont le produit de son action créatrice. Et il les connaît non-seulement parce qu'il conclut de l'existence de sa volonté créatrice à l'existence des choses, ou parce que sa connaissance de la réalité extérieure consisterait seulement dans la conscience qu'il a de cette réalité, comme un artiste qui exécute un ouvrage dans l'obscurité; il les connaît aussi en ce sens qu'il voit directement en lui-même leur réalité extérieure, à cause de la dépendance qu'elles ont de lui, et il les voit même mieux, de ce point de vue, qu'elles ne peuvent être connues par l'esprit créé. Il est vrai que ce côté de la connaissance divine, en ce qui concerne l'universalité de son étendue, peut être communiqué à un esprit créé d'une manière naturelle ou surnaturelle; mais quant à la forme même de la vision, elle n'est naturelle qu'à Dieu. De plus, la perfection absolue de sa compréhension n'est communicable en aucune façon, parce qu'elle émane de la compréhension de son être et qu'elle est réellement identique à l'acte créateur. Cette doctrine est de foi et formulée par l'Ecriture dans les termes les plus variés.

DÉVELOPPEMENTS.

435. — Comparez les textes de l'Ecriture cités plus haut, n. 417 et 421, où l'on démontre soit l'universalité, soit le caractère intuitif et compréhensif de cette connaissance de Dieu. Relativement aux choses réelles, l'universalité et la clarté de la connaissance divine est marquée surtout dans les endroits où il est dit que Dieu compte et mesure toutes choses, en grand comme en détail : *Arenas maris et pluviæ guttas quis dinumeravit? Altitudinem cœli et latitudinem terræ et profundum abyssi quis dimensus est? Unus est altissimus creator omnipotens... ipse creavit illam* (sapientiam, c'est-à-dire opera sapientiæ), *in Spiritu Sancto, et vidit et dinumeravit et mensus est.* Eccli., I, 2 et suiv. *Voy.* les Pères dans Pétau, lib. IV, cap. III; Ruiz, *Disp.* IX. Sur le fameux texte où saint Jérôme, *in Habac.*, I, 14, semble nier l'universalité de la connaissance divine, comp. Franzelin, *loc. cit.*, p. 402.

436. — La connaissance qu'a Dieu de ce qui existe réellement hors de lui, les théologiens l'appellent de préférence *scientia visionis.* Elle est, dit saint Thomas, « ad similitudinem visus corporealis, qui res extra se positas » intuetur. » De verit., *quæst.* II, art. 9.

437. — IV. La connaissance que Dieu possède de la substance des êtres qui sont hors de lui étant une connaissance intuitive et compréhensive, et tous les êtres dépendant de lui dans leur substance comme dans leur activité, il s'ensuit qu'il pénètre et domine de son regard tout ce qui est et tout ce qui arrive dans les êtres, tout ce qui est opéré par eux, ainsi que les actions et les opérations des choses en elles-mêmes. Il ne voit donc pas seulement, comme l'esprit créé, les effets ou résultats extérieurs des causes créées; il les voit du dedans et à partir de leur cause.

De même, il voit dans les causes non-seulement les forces et les lois de leur opération, comme pour en déduire les effets; il voit aussi les causes dans l'exercice actuel de leur force, ce par quoi les effets en jallissent. De cette façon, la connaissance intuitive et compréhensive des choses du monde devient une connaissance intuitive de la marche du

monde, laquelle va de pair avec la providence qui gouverne toutes choses.

Cette doctrine est de foi, tant pour ce qui concerne l'étendue que pour ce qui regarde le mode de la connaissance, d'après les textes de l'Ecriture rapportés, n. 417 et 421.

DÉVELOPPEMENTS.

438. — Ordinairement les théologiens ne discutent pas ce sujet à part, notamment ce qui regarde le mode de la connaissance ; ils le font entrer comme partie intégrante dans le chapitre qui traite de la connaissance des choses créées en général, ou de la connaissance des futurs libres. Dans le premier cas, ils ne font pas ressortir le caractère spécial de ce mode de connaissance, et dans le second, ils ne relèvent pas suffisamment le principe générique auquel se rattache la connaissance des futurs libres, comme étant la manifestation la plus parfaite de ce principe. A le bien prendre, en effet, la connaissance des actes libres des créatures n'est autre chose que la connaissance intuitive et compréhensive des opérations des êtres créés, appliquée aux actions des créatures spirituelles. Or, ces actions appartenant en propre à leurs auteurs, ne sont connues en soi que d'eux seuls, et comme elles sont posées par leur libre détermination, elles ne peuvent pas se conclure de la nature de celui qui agit, ainsi que nous allons l'expliquer immédiatement.

SI DIEU CONNAIT LES LIBRES ACTIONS DES CRÉATURES.

§ 92.

Ouvrages à consulter : Aug., *de libr. Arb.*, lib. III; *de Civ. Dei*, lib. V, cap. IX-X; Anselm., *Opusc. de concord. lib. arb.*, etc., quæst. I; Thom., I Part., *quœst.* XIV, art. XIII; *contr. Gent.*, lib. I, cap. LXVII-LXVIII; *de Verit.*, quæst. II, art. XII; parmi les derniers thomistes : Salmant., Joan. a S. Thoma, Gonet, Gotti, *in I Part.*, quæst. XIV; parmi leurs adversaires : Molina, *Concord. lib. arb.;* Suarez, *Prolegom.* 2, ad tract. *de Gratia;* Ruiz. *de Scientia Dei*, disp. XXI et seq. (le plus complet); Euseb. Amort., *de Deo*, disp. V; Franzelin, *Thes.* XLII et seq.; Schwane, *Das gœttliche Vorherwissen*, Munster, 1855; *Le Catholique*, 1872, t. II, et 1873, t. I et II, longue série d'articles.

439. — La connaissance des libres actions des créatures de la part de Dieu offre, par la nature même des choses, de grandes difficultés à l'intelligence humaine. Ces difficultés proviennent de ce que cette connaissance manifeste d'une façon toute spéciale la force unique et le point de vue spécial de l'intelligence divine, et que nous ne sommes pas en état de concevoir son mode de connaitre. De là vient que la solution complète et positive de ces difficultés est radicalement impossible. Tout ce qu'on peut espérer, c'est de les aplanir et d'empêcher les contradictions formelles, en marquant exactement la différence qui sépare la connaissance divine de notre propre connaissance.

Ce n'est pas sans motif que la révélation elle-même nous montre que la connaissance des libres actions des créatures est à bien des égards un privilége exclusif et merveilleux de la divinité, un attribut qui la distingue de tout autre esprit, et que c'est justement ici que la lumière divine apparaît pour éclairer les plus secrets et les plus sombres abîmes.

440. — L'excellence de la connaissance divine relativement aux libres actions des créatures, se révèle sous trois rapports principaux : 1° Dieu voit directement en lui-même, et non pas seulement dans leur manifestation et révélation extérieure, les libres actions des créatures ; il les voit telles qu'elles sont dans le cœur ou l'esprit de celui qui agit, ou plutôt telles qu'elles sortent de lui ; il les voit du dedans au dehors et par conséquent *a priori*. 2° Cette connaissance existe en Dieu de toute éternité, non-seulement avant que les actes libres soient consommés, mais avant qu'ils commencent. 3° La science de vision que Dieu a des libres actions réellement accomplies, précède, dans l'idée de Dieu, la connaissance que ces actions s'accompliront sous certaines conditions dépendantes de ses conseils ; autrement la providence divine ne pourrait plus se prononcer avec une connaissance et une certitude parfaite sur la production ou la permission de ces actes. Sous le premier rapport, la connaissance de Dieu est appelée, par l'Ecriture même, « pénétration des cœurs, » καρδιογνωσία ; sous le second rapport, la théologie l'appelle « science des futurs libres » (ou simplement des futurs, parce que la même difficulté n'existe pas pour les futurs non libres) ; sous le troisième rapport, elle

s'appelle « science des conditionnels ou des futuritions. » Sur chacun de ces points, les difficultés vont en augmentant pour notre esprit. Mais, dans la mesure où elles se peuvent résoudre, elles reçoivent toute leur lumière de l'intelligence exacte du premier point, et surtout du rapport de causalité entre Dieu et les esprits créés ; car c'est en vertu de ce rapport que sa connaissance domine éminemment les actes libres de ces esprits. Nous allons donc examiner chacun de ces trois points en particulier.

441. — I. *Connaissance des actes libres en général.* Il est de foi : 1° que Dieu connaît parfaitement, plus parfaitement même que celui qui agit, les libres actions des créatures, et il les connaît non-seulement telles que les créatures les perçoivent par la parole ou les œuvres, mais telles qu'elles naissent et subsistent en qualité d'intention et de résolution dans la pensée et dans le sentiment de celui qui agit. Il connaît donc pas le dedans les œuvres extérieures de la volonté. 2° Il est également de foi que Dieu *seul*, par suite de la dépendance intime et complète de l'esprit créé, connaît en même temps que lui ses libres actions intérieures. Et cela nous conduit à une autre propriété de la connaissance divine. 3° Il est encore de foi que Dieu, de même qu'il connaît par le dedans les œuvres extérieures de la volonté, qu'il saisit les résolution et les desseins de celui qui agit, voit aussi du dedans, par suite de la dépendance intime et absolue de la créature vis-à-vis de lui, les libres actions intérieures, et il les voit parce qu'elles procèdent de la libre volonté comme d'un principe dépendant de lui.

DÉVELOPPEMENTS.

442. — Ces trois propositions de foi sont énoncées dans l'Ecriture en plusieurs endroits et sous les formes les plus diverses ; elles sont même étroitement reliées ensemble. L'Ecriture fait ressortir avec une force particulière : 1° que Dieu est le « scrutateur des reins et des cœurs, » qu'il examine et surveille toutes les voies des hommes ; 2° que cette propriété, comme connaissance intime et pénétrante, abstraction faite de la connaissance des futurs contingents, appartient exclusivement à Dieu ; 3° l'Ecriture met cette propriété dans un rapport étroit avec la présence intime et causale de

Dieu dans l'esprit. Nous ne citerons que quelques passages (*Voy.* pour les autres : *le Catholique*, 1872, t. II, p. 15 ; Staudenmaier, t, II, p. 312). Sur le 1er point : *Oculi Domini multo lucidiores sunt super solem circumspicientes omnes vias hominum et profundum abyssi, et hominum corda intuentes in absconditas partes*, Eccli., XXIII, 28. *Omnia corda scrutatur Dominus et universas mentium cogitationes intelligit*, Ezech., XVI, 20. Sur le second point : *Tu nosti solus corda omnium filiorum hominum*, I Rois, VIII, 39. *Pravum est cor hominum et inscrutabile, quis cognoscet illud ? Ego Dominus scrutans cor et probans renes, qui do unicuique juxta vias suas et juxta fructum adinventionum suarum*. Jérém., XVII, 9. Aussi Dieu est-il appelé le « scrutateur des cœurs par excellence, » Act., XV, 8. *Voy.* I, 24. Sur le troisième point : *De cœlo respexit Dominus* ; *vidit omnes filios hominum..., qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*, Ps. XXXII, 13, 15. *Voy.* aussi, n. 364, les passages qui rattachent la pénétration des cœurs à son principe intérieur, surtout *Hebr.*, IV et *Sap.*, I, 6-10. Citons enfin I *Cor.*, II, 11 : *Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est ?* Ce passage, il est vrai, n'est cité que pour appuyer celui-ci : *Ita et quæ Dei sunt nemo novit, nisi spiritus Dei;* mais il indique assez que Dieu ne connaît le cœur de la créature qne parce qn'il y habite.

443. — Sur le second point en particulier, l'Ecriture ne parle presque jamais que du cœur des hommes, et en tant qu'il est caché aux autres. Cependant, les expressions énergiques qu'elle emploie doivent, selon le sentiment unanime des Pères, s'appliquer également aux anges sous les deux rapports. *Voy.* Suarez, *de Angelis,* lib. II, cap. XXI. Quant aux preuves rationnelles tendant à établir l'impossibilité pour eux de connaître les actes intérieurs qui se passent dans un autre ange, elles ne sont pas aussi claires que la preuve testimoniale. On peut disputer notamment sur la question de savoir si la liberté des actes intérieurs est la raison propre et adéquate de cette impossibilité, en d'autres termes, si pour les actes intérieurs l'assentiment ou le dissentiment libre de la volonté est la seule chose qui soit absolument cachée. Il y a certainement, dans cette libre décision, une cause toute particulière d'impénétrabilité. Mais au point de vue théologique il est certain que le secret ne dépend pas

seulement de la libre détermination de la volonté ; il dépend aussi de ses affections et même des pensées de l'intelligence, du moins en tant qu'elles sont librement excitées et non imposées du dehors. Suarez, *loc. cit.*, cap. XXII et suiv., est de tous les théologiens celui qui a traité ce sujet avec le plus de variété et de détails.

Il importe de remarquer que si la connaissance que Dieu a des actes intérieurs des esprits créés est en soi de la plus haute importance morale, cela est vrai surtout de la possession exclusive de cette connaissance. Si la première nous fait si vivement sentir notre dépendance de Dieu et notre inévitable responsabilité, la seconde nous rappelle l'indépendance de notre esprit à l'égard de toutes les autres créatures, qui ne peuvent, sans son libre consentement, ni le porter à agir ni prendre connaissance de ses actes intérieurs. Cette doctrine concerne surtout les esprits mauvais, qui dans les tentations qu'ils nous suscitent sont aussi incapables, avant que notre volonté se manifeste, de percevoir notre consentement que de le forcer.

444. — La troisième proposition établie ci-dessus, sur la manière dont Dieu connaît les actes libres, est d'une importance capitale pour les thèses suivantes sur la prévision de ces actes. Voici comment on peut achever de l'expliquer. Comme la créature dépend de Dieu dans son activité générale et dans ses opérations libres, qu'elle n'est et ne peut être active que par suite d'un mouvement que Dieu lui communique et avec son concours, la libre activité de la créature n'est aux yeux de Dieu que la continuation d'un mouvement parti de lui et soutenu par lui : les bonnes actions sont l'exécution et le terme du mouvement dans la direction voulue et préparée par Dieu ; les mauvaises actions sont un écart du mouvement, une déviation produite par la créature dans une direction non voulue de Dieu.

Dieu doit donc connaître les actes libres, ainsi que tous les autres actes de sa créature, non comme des phénomènes indépendants de lui ; il doit les voir dans leur origine, dans la volonté créée par lui et placée sous sa dépendance, c'est-à-dire en lui-même, racine première de la liberté et de l'activité des créatures. Ainsi les libres actions des

créatures ne projettent point leurs rayons en Dieu ; elles sont au contraire illuminées par la connaissance de Dieu, de qui elles dépendent. Ensuite, de même que Dieu ne connaît pas les effets en raisonnant sur la nature des causes, mais en pénétrant les causes dans leur activité actuelle et jusque dans leurs effets ; de même il connaît les résolutions effectives de la libre volonté, non en raisonnant sur l'état antérieur et la manière d'être de la volonté, non d'après le mouvement qu'il lui a imprimé, en tant que ce mouvement implique un état antérieur à la décision de la volonté, car cela impliquerait une liaison nécessaire entre cet état et l'acte subséquent de la volonté, et supprimerait le libre arbitre.

Cette résolution, Dieu la voit directement dans l'exécution qu'elle reçoit de la volonté placée sous sa dépendance et son impulsion, et cette dépendance de la volonté à l'égard de Dieu et de l'impulsion de Dieu est la raison formelle objective pour laquelle le regard divin peut et doit tomber sur la libre résolution de la volonté.

445. — Tous les théologiens sont d'accord pour le fond sur la manière d'expliquer comment Dieu voit du dedans au dehors les actes libres des créatures ; seulement les uns font ressortir trop vivement et trop exclusivement que les actes libres sont connus par le mouvement imprimé de Dieu, comme par un moyen ; les autres, que ces actes libres ne sont connus qu'en eux-mêmes et sans intermédiaire, tels qu'ils émanent des créatures. Toutes les écoles conviennent également que la première manière de s'exprimer ne s'applique qu'aux bonnes actions. Elles émanent de Dieu de telle sorte que c'est Dieu qui les a en vue et les réalise ; tandis que la seconde manière ne s'applique sans restriction qu'aux actions mauvaises, lesquelles, en tant que mauvaises, n'émanent aucunement de Dieu, mais de la volonté des créatures, qui seule détermine leur fausse direction.

DÉVELOPPEMENTS.

446. — Nous avons dit que toutes les écoles admettent ou supposent, quant à sa substance, l'explication donnée ci-dessus sur la manière dont Dieu connaît les actes libres des créatures, bien qu'elles paraissent s'éloigner les unes

des autres en accentuant trop vivement l'un ou l'autre point, ou en dépassant le but. Les thomistes en effet, tout en prétendant que Dieu ne connaît ces actes que dans et par le mouvement qui émane de lui, ou dans le conseil par lequel il les détermine ; tout en faisant de la volonté de Dieu qui s'exerce ainsi sur la volonté des créatures, le moyen ou plutôt la raison formelle de la connaissance, avouent cependant que Dieu ne peut pas connaître la décision de la volonté d'après la nature du libre arbitre dont il est l'auteur, et en tant que cette nature précède la décision comme acte premier; il la connaîtrait seulement dans l'accomplissement de la décision même, ou dans l'acte second, tel qu'il émane du mouvement efficace de Dieu, ou plutôt tel qu'il y est impliqué. Les plus réservés d'entre-eux remarquent expressément que le résultat de l'impulsion donnée de Dieu, *causa impellens*, dépendant de la conduite du libre arbitre *in ratione causæ materiæ* ou *disponentis,* Dieu, en vertu de cette impulsion, ne connaît le résultat qu'autant qu'il voit en même temps dans la volonté sa propre conduite. Cela est vrai surtout de la prévision des actes coupables, dont la cause décisive réside uniquement dans la volonté créée [1].

[1] *Voy.* sur cette « contempération » de l'opinion thomiste, Amort, *loc. cit.; Kathol.*, 1868, t. I, p. 703; 1873, t. II, p. 281 et suiv. Comparez surtout l'explication suivante du thomiste Gonet, *Clypeus theol. thom., de Deo,* tract. IV, disp. VIII, n. 254 : « Nisi homo vel angelus prius natura se determinaret ad » formale peccati, vel ad materiale formaliter sumptum, non prædeterminaretur a Deo ad materiale materialiter sumptum, seu ad entitatem physicam, » quæ malitiæ morali substernitur. Quod diximus de determinatione tempo» rali applicari debet æternæ prædefinitioni seu decreto prædeterminanti... » Unde sicut diximus quod ideo Deus prædeterminat voluntatem creatam ad » materiale peccati, quia illa prius natura se ipsa determinat ad formale; ita » etiam dicendum est Deum entitatem et actualitatem in materiali peccati » imbibitam idcirco ab æterno prædefinire, quia prævidit voluntatem creatam » se ipsam ad formale vel ad materiale fundamentaliter sumptum ex propria » malitia et defectibilitate determinaturam. Si autem quæras in quo medio » talis præscientia fundetur, dici potest (et hæc responsio videtur verior et » principiis Thomistarum conformior) talem præscientiam non fundari in » alio medio quam in ipsa prædefinitione seu decreto positivo prædeterminandi voluntatem creatam ad materiale peccati materialiter sumptum. Ut » enim tale decretum habeat rationem medii respectu illius, non requiritur » quod illam omnibus modis et in omni parte causæ antecedat, sed sufficit » quod illam præcedat in aliquo priori naturæ et instantis a quo, in aliquo » genere causæ, quamvis illam in alio genere supponat et subsequatur, ut

D'autre part, les molinistes soutiennent très-expressément que Dieu ne connaît pas les libres actions des créatures d'après sa prémotion ou ses desseins, mais seulement dans la vérité objective ou dans la réalisation effective de nos libres résolutions.

Mais de même qu'ils ne peuvent pas soutenir que Dieu connaîtrait nos libres résolutions quand même la volonté créée ne dépendrait de lui en aucune façon ; de même ils ne peuvent nier qu'on doit avoir égard à l'influence de Dieu comme moteur de la volonté créée, quand on veut indiquer la raison formelle pour laquelle Dieu connaît les actions libres. C'est parce qu'on n'a pas employé de part et d'autre les vraies formules, ou qu'on ne les a pas exposées avec assez de clarté, qu'ont surgi les fameuses et souvent très-ardentes controverses sur lesquelles nous reviendrons dans la suite.

447. — Une autre cause de confusion, c'est d'avoir pris la raison formelle de la connaissance pour le moyen de la connaissance. Comme notre moyen de connaître désigne ordinairement un objet, lequel objet conduit à un autre, à raison du lien nécessaire qui existe entre les deux, ceux qui soutenaient qu'un tel moyen précède les actions libres devaient nécessairement obscurcir la liberté de ces actes. C'est encore et surtout pour cette raison que les molinistes, en niant tout moyen de ce genre dans l'intérêt de la liberté, ont placé la raison formelle de la connaissance divine uniquement dans l'existence des actions libres ou plutôt dans la résolution de la volonté qui les détermine.

Que si, au contraire, on considère le moyen comme un simple instrument destiné à aider le regard et à lui rendre son objet présent, ce moyen est non-seulement possible, mais nécessaire en Dieu ; il consiste précisément en ce que

» constat in exemplis adductis. Ex dictis intelliges quod licet decretum quo
» statuit Deus ab æterno ad actus malos et peccaminosos hominum et Ange-
» lorum concurrere, in aliquo sensu prædefinitio et prædeterminatio appel-
» lari possit, potest tamen etiam postdefinitio et postdeterminatio nuncupari,
» licet enim in aliquo genere causæ sit prior determinatione voluntatis
» creatæ, in aliquo tamen est ea posterior, et ab illa dependet modo expli-
» cato, subindeque postdefinitio et postdeterminatio appellari potest. »

la libre action de la créature, sans agir sur l'œil de Dieu par les rayons qui émanent de cette action, ne peut cependant se réaliser qu'en vertu d'une motion partie de Dieu; et comme les molinistes ne sauraient au fond nier cela, leur conception, reproduite dernièrement encore par Franzelin, *Thes.* XLIII, n'est pas complète. Mieux valait, à la bien prendre, la théorie de Molina lui-même. Suivant lui, Dieu connaît les actes libres *in supercomprehensione libertatis creatæ*, non par suite d'une connaissance claire et complète de l'état des êtres libres, mais parce qu'il voit et pénètre nécessairement, d'une manière complète et infaillible, dans son exercice comme dans sa force, la liberté créée qui est placée sous sa dépendance.

448. — La doctrine de saint Thomas relative aux deux propositions que nous avons établies n. 442, n'est nulle part énoncée avec plus de clarté que dans les passages suivants de la *Somme contre les Gentils*, livr. I. La première proposition se trouve au chapitre LXVIII : « Sic Deus cognoscendo suam » essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causæ » cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam » essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. » Extenditur autem ad operationes intellectus et volontatis. » Nam cum res quælibet operetur per suam formam, a qua » est aliquod esse rei : oportet fontale principium totius » esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis » principium esse, cum effectus causarum secundarum in » causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur » Deus et cogitationes et affectiones mentis... Dominium » autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod » in ejus potestate est velle vel non velle, excludit deter- » minationem virtutis ad unum et molestiam causæ exterius » agentis. Non autem excludit influentiam superioris causæ, » a qua est ei esse et operari; et sic remanet causalitas in » causa prima, quæ Deus est, respectu motuum voluntatis, » ut sic Deus se ipsum cognoscendo hujusmodi cognoscere » possit. »

La seconde proposition figure au chapitre LXVII : « Con- » tingens a necessario differt secundum quod unumquodque » in sua causa est. Contingens enim sic in sua causa est, ut » non esse ex ea possit et esse; necessarium vero ex sua

» causa non potest non esse. Secundum vero quod utrumque » eorum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod » fundatur verum, quia in contingenti, secundum quod in se » est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futu- » rum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus » ab æterno cognoscit res, non solum secundum esse quod » habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod » habent in seipsis. Nihil igitur prohibet eum habere æter- » nam cognitionem de contingentibus infallibilem. »

449. — Ce que nous venons de dire sur le mode de connaissance explique comment on peut sauvegarder le dogme de l'indépendance de Dieu en ce qui concerne sa connaissance de nos libres actions. Si la libre volonté des créatures cause et détermine, par sa propre résolution, un objet de la connaissance divine, elle ne cause et ne détermine pas pour autant la connaissance divine elle-même. Par contre, de même que Dieu est déterminé par sa propre nature à connaître tout ce qui est connaissable sans exception, il connaît aussi les libres actions des créatures non point parce qu'elles se font connaître et se présentent à lui ; il les connaît de lui-même, parce qu'il se les rend présentes et connaissables ; qu'il les voit dans le mouvement qui part de lui et dont elles sont un écoulement.

C'est dire en même temps que la connaissance des libres actions des créatures dépend objectivement et dans sa raison formelle du rapport de causalité ou de dépendance qu'elles ont avec Dieu ; non pas que Dieu détermine ces actions de la même manière qu'il détermine les autres actes de sa puissance : la libre résolution de la volonté créée étant fondée sur l'influence causale de Dieu, Dieu la connaît sur le fondement de cette influence. De plus, comme cette raison formelle de la connaissance n'exprime que le rapport de l'objet matériel à son objet formel, qui est l'être de Dieu, on comprend aussi que l'on puisse et doive dire : Dieu connaît les actes libres dans son être propre, c'est-à-dire en vertu de la parfaite connaissance qu'il a de son être et qui s'étend nécessairement à tout ce qui dépend de lui. On peut dire aussi que ces actes lui sont représentés dans son être, ou que Dieu est déterminé par son être non-seulement à se

connaître parfaitement, mais à connaître tout ce qui dépend de lui.

450. — Cette doctrine bien comprise, on verra nettement qu'on ne peut pas conclure de ce rapport de causalité ni que la connaissance précise de la résolution de la volonté soit la cause déterminante de cette résolution, ni que la décision de la volonté soit ce qui détermine Dieu à la connaître, car Dieu est indépendant. On peut dire seulement : si l'exercice effectif de la résolution de la volonté est simplement une condition pour que Dieu la connaisse, c'est cependant une condition nécessaire pour qu'il puisse, en vertu de son influence causale, étendre sa connaissance à la résolution de la volonté.

Toute cette doctrine peut se résumer brièvement dans les termes suivants. La connaissance que Dieu a des actes libres étant une vue du dedans au dehors, est par cela même une connaissance *a priori* et *non a posteriori ;* elles possède relativement à la cause qui la détermine une double priorité sur son objet, une priorité d'indépendance et une priorité de causalité. Par contre, elle ne possède pas la priorité de la détermination matérielle, parce qu'elle ne connaît celle-ci qu'en saisissant dans sa vérité objective l'action libre telle qu'elle est résolue par la volonté créée, et parce qu'elle dépend objectivement de cette dernière.

DÉVELOPPEMENTS.

451. — L'indépendance formelle de la connaissance divine, jointe à sa subordination matérielle, est énoncée dans les termes suivants par saint Jean Damascène, *contra Manichæos*, cap. LXXIX : « Vis præscia Dei non ex nobis » habet causam ; quod autem hæc quæ facturi sumus præ- » videt, ex nobis est ; nisi enim essemus ea facturi, neque » ipse ea prævidisset, utpote non futura. Et præscientia qui- » dem Dei verax est et infallibilis ; at non ipsa est causa » ut omnino fiat quod futurum est ; sed quia nos facturi » sumus, ideo Deus prænoscit. »

Ce passage en explique une multitude d'autres où les Pères, afin de mieux venger la liberté humaine contre les attaques des manichéens, faisaient ressortir avec plus de

force encore que Jean Damascène, que les actes libres n'arrivent point parce que Dieu les prévoit avec certitude, mais que Dieu les prévoit parce qu'ils arriveront, que c'est la volonté créée, en se déterminant à poser une action, qui détermine la connaissance de Dieu. Voyez différents passages dans Pétau, *loc. cit.*, cap. VIII; Ruiz, *De scientia Dei*, disp. XXXIII, sect. 3-4 ; le *Katholik*, 1873, t. I.

Le sens de cette dernière expression est expliqué dans plusieurs passages d'Origène souvent cités : « Non, qui » prædixit, causam dicimus futuri eo quod illud futurum » esse prædixit, sed futurum, quod utique futurum esset, » etiamsi prædictum non esset, dicimus causam præbuisse » prænoscenti illud prædicendi, » *contr. Cels.*, II, 20. Et surtout *in Rom.*, cap. VIII : « Non propterea aliquid erit quia id » scit Deus futurum, sed quia futurum est, ideo scitur a Deo » antequam fiat. » Albert le Grand a donné un excellent commentaire du passage d'Origène : « Origenes intendit quod futu- » rum quia futurum est, scibile sit a Deo, hoc est habeat » aptitudinem ad sciendum (ou ut sciatur); et sic futurum » nullam dicit causam sciendi in sciente, sed dicit rationem » aptitudinis in scibili. » Sur quoi Alexandre de Halès remarque très-spirituellement, *quæst.* XXIII, membr. 3 : « Origenes non ponit activum, sed passivum ; unde non est » concedendum quia futurum est ideo scit Deus, sed ideo » scitur a Deo ; sic enim notatur causa aptitudinis ad scien- » dum in scibili ; in activo vero magis notatur causa res- » pectu alicujus in sciente. »

Saint Thomas, au contraire, afin d'exclure tout ce qui donnerait lieu de croire que l'objet agit sur la connaissance de Dieu, explique ainsi l'expression : *Deus cognoscit contingens quia est*. Le mot *quia*, dit-il, qui désigne toujours un motif, signifie ici la liaison logique qui existe pour nous entre l'affirmation de l'existence d'un acte libre et l'affirmation de la connaissance qui y correspond en Dieu. Par conséquent la première affirmation est la cause *inferendi* de la seconde. Cette explication ne rend pas la pensée des Pères aussi nettement que le commentaire d'Albert le Grand. Elle n'explique pas surtout comment les Pères, même quand il s'agit d'actes coupables, peuvent employer des termes tels que ceux-ci : *Quid ergo, coëgit nos Deus ut mali sibi videremur ab*

æterno? Absit! Nam potius nos coëgimus Deum ut nos malos videret, Beda, *Var. quæst.*, quæst. XIII.

Chez les Pères, le *Deus scit quia sunt* ne se rapporte généralement qu'aux actions coupables. Cependant comme le mal n'est point un être, mais un défaut, de même qn'un acte coupable n'est point un acte réel, mais une défection, on peut très-bien, pour les mauvaises actions comme pour les bonnes, en tant que les premières renferment quelque chose de réel et de positif, maintenir ce principe général que Dieu connaît tout, parce qu'il est la cause de tout. *Voy.* surtout Anselm., *de Conc.*, quæst. I, cap. VII. De plus, toute action extérieure de Dieu est accompagnée et dirigée par la connaissance qu'il a de l'effet; on peut donc dire aussi, en un certain sens, que la connaissance de Dieu est la cause des actions libres des créatures, que ces actions existent parce que Dieu les connaît comme étant amenées par son influence sur la créature, ou devant se réaliser avec sa coopération. Cette dernière expression toutefois ne doit s'employer qu'avec mesure ; il faut surtout prendre garde de la presser, comme font certains thomistes, jusqu'à détruire le sens de l'expression contraire, qui est l'expression commune des Pères, et jusqu'à en faire une énormité. *Voyez* ci-dessus, n. 446, la théorie de « contempération » des meilleurs thomistes.

452. — II. *La prévision divine des actes libres.* Nous avons vu que Dieu connaît dans leur fond même, et du dedans au dehors, les libres actions des créatures, par conséquent qu'il les connaît aussi bien et même mieux que celui qui agit. Il est également de foi que cette connaissance, comme toute autre connaissance divine, est éternelle. Dieu connaît donc 1° les libres actions des créatures avant le temps où elles s'accomplissent; il en connaît les circonstances avant l'agent lui-même et avant que l'action devienne connaissable par sa propre réalité. 2° Dieu les connaît dans leur réalité propre avant qu'elles se réalisent, et il les connaît aussi bien qu'au moment où elles se réalisent. Il les voit donc dans un continuel présent, non comme lui étant futures, mais seulement comme futures dans la succession du temps. Si donc, sous le premier rapport, on peut et l'on doit appeler

la science de Dieu une prescience, puisqu'elle existe avant l'acte, ce mot n'exprime pas, comme lorsqu'il s'agit de nous, un mode de connaissance différent de la vue actuelle. « Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, etiam ea quæ libera » creaturæ actione futura sunt, » conc. Vat., *De fide cath.*, cap. I. Comparez aussi les propositions de Pierre de Rive censurées par Sixte IV : « Deus non habet cognitionem » certam seu judicativam de significato, quod importat pro- » positio fidei de futuro, ex sua natura et modo enun- » tiandi ; » et : « Propositiones fidei de futuro non sunt veræ » veritate propria et ex rigore logico seu modo enuntiandi, » sed neutræ. »

La nature des choses veut que cette prescience appartienne exclusivement à Dieu et soit proprement le cachet de la divinité; c'est du reste l'enseignement formel de la révélation et de l'Eglise.

DÉVELOPPEMENTS.

453. — *Ad I.* L'éternité ou la priorité temporelle de la science divine apparaît en divers endroits de l'Ecriture précisément à propos de la liberté des actes, surtout *Ps.* CXXXVIII, 1 et seq. : *Intellexisti cogitationes meas de longe... omnes vias meas prævidisti... Ecce, Domine, tu cognovisti omnia, novissima et antiqua; mirabilia facta est scientia tua ex me. — Opera omnis carnis coram illo, et non est quidquam absconditum ab oculis ejus. A sæculo et usque in sæculum respicit, et nihil est mirabile in oculis ejus*, Eccli., XXXIX, 24. — *Oculi Domini multo lucidiores super solem, circumspicientes omnes vias hominum... Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita, sic et post perfectum respicit omnia*, Eccli., XXIII, 20 (le *vias hominum* qui précède montre que dans la phrase suivante il ne s'agit pas uniquement de la substance des choses créées et de leur activité nécessaire). *Voir* ci-dessus n. 421, *Eccli.*, XLII, 19 et suiv. *Voir* aussi *Dan.*, XIII, 42, 43, les termes de la prière de Susanne : *Deus æterne, qui absconditorum es cognitor, qui nosti omnia antequam fiant, tu scis quoniam falsum testimonium dixerunt contra me.* Nous avons une preuve matérielle de la prescience divine dans les innombrables prophéties de la sainte Ecriture, car elles se rapportent directement à des actions humaines libres, ou elles les supposent (Voir une

énumération dans le *Catholique*, t. II, 1872, p. 31). Dieu y énonce et y atteste formellement une connaissance précise de l'avenir, et il en confirme la vérité en la réalisant dans la suite. De là cette maxime connue de Tertullien : « Præ- » scientia Dei tot habet testes quot fecit prophetas, » *contr. Marc.* L'Ecriture déclare aussi dans la même occasion que la prescience est le propre de la divinité et n'appartient qu'au vrai Dieu : *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos,* Is., XLI, 22, 23 ; comp. *Is.*, XLIV, 7, 8.

Il est vrai qu'on trouve souvent dans les paroles de Dieu et de l'Ecriture, — moins souvent il est vrai dans les prophéties proprement dites que lorsqu'il s'agit d'éventualités hypothétiques, — un *forte* ou *forsitan*. Mais ce *forsitan* ne désigne point en Dieu une connaissance purement conjecturale, car dans les livres où le grec est le texte primitif, il correspond au mot ἄν, avec l'indicatif, par exemple : *Si me sciretis, et Patrem meum forsitan cognovissetis,* Jean, VIII, 19; de là vient qu'en d'autres endroits de la Vulgate le *forte* est remplacé par la particule confirmative *utique : Si me cognovissetis et Patrem meum utique cognovissetis,* Jean, XIV, 7. Quand le *forte* se trouve dans le texte original, « il faut savoir, dit saint Grégoire, que cette locution dubitative n'indique point qu'il y ait en Dieu quelque ignorance, mais elle implique d'autres significations, » *in Ezech.*, lib. I, hom. II, n. 8. La plus importante de ces « autres significations » est celle que signale saint Jérôme quand il dit : « Verbum ambiguum *for-* » *sitan* majestati Domini non potest convenire, sed nostro » loquitur affectu, *ut liberum servetur arbitrium,* ne ex præ- » scientia ejus quasi ex necessitate vel facere quid vel non » facere cogatur, » In Jerem., XXVI. *Voir* Knoll, § 32.

Il en est de même de tous les passages de l'Ecriture où il est dit que Dieu ne connaît pas les péchés ou plutôt les pécheurs. Ils signifient bien plutôt que Dieu ne les connaît que trop et ne veut point entendre parler d'eux. Il ne les connaît pas 1° *scientia approbationis*, mais *improbationis*, parce qu'il détourne d'eux ses regards ; 2° *scientia artis* ou *practica;* 3° *scientia complacentiæ* et *remunerationis*, etc. Voir sur ce point une longue et belle dissertation dans Ruiz, *De scientia Dei*, disp. XVIII, sect. I, II.

454. — La prescience de Dieu a toujours été si bien reçue dans l'enseignement de l'Eglise comme une chose qui s'entend de soi, que sa négation passait pour identique à la négation de Dieu même : « Confiteri esse Deum, dit saint Augustin, » et negare præscium futurorum apertissima insania est... » nam qui non est præscius futurorum non est utique Deus. » *De civitate Dei*, lib. V, cap. IX. Les païens exceptés, et encore s'en trouvait-il plusieurs qui, malgré les idées imparfaites qu'ils avaient de Dieu, ne niaient pas sa prescience, il n'y a parmi les chrétiens que les demi-païens, les sociniens, qui l'aient contestée. On ne comprend donc point que de nos jours des théologiens allemands, comme Gunther, aient pu, à cause des difficultés qu'elle présente, révoquer en doute une vérité de foi si manifeste et si fondamentale. Ces difficultés, on les connaissait depuis longtemps dans l'Eglise, et l'Ecriture déclare elle-même qu'il y a là quelque chose de merveilleux.

455. — *Ad II.* Cette connaissance de Dieu, l'Ecriture l'appelle une vue éternellement présente, *circumspicere omnes vias hominum*, Eccl., XXIII, XXVIII, ci-dessus, ce qui implique à la fois l'*agnoscere antequam crearentur* et le *respicere post perfectum*. Parmi les Pères écoutons saint Augustin : « Quid » enim est præscientia, nisi scientia futurorum? Quid autem » futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si » enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futuræ, sed » præsentes; ac per hoc non jam præscientia, sed tantum » scientia dici potest. Si autem, sicut in ordine temporalium » creaturarum, ita et apud eum nondum sunt quæ futura » sunt, sed ea prævenit sciendo : bis ergo ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum præscientiam, altero vero » secundum præsentium scientiam. Aliquid ergo temporaliter accedit scientiæ Dei, quod absurdissimum atque falsissimum est. Nec enim potest, quæ ventura prænoscit, » nosse cum venerint, nisi bis innotescant, et prænoscendo » antequam sint, et cognoscendo cum jam sunt. Ita fit ut » (quod longe a veritate seclusum est) temporaliter aliquid » accedat scientiæ Dei, cum temporalia, quæ præsciuntur, » etiam præsentia sentiuntur, quæ non sentiebantur antequam fierent, sed tantummodo præsciebantur. Si vero » etiam cum venerint, quæ præsciebantur esse ventura,

» nihil novi accedit scientiæ Dei, sed manebat illa præ-
» scientia sicut erat etiam, priusquam venirent quæ præ-
» sciebantur : quomodo jam præscientia dicetur, quando non
» est rerum futurarum? Jam enim præsentia sunt, quæ
» futura cernebat, et paulo post erunt præterita. Præteri-
» tarum autem rerum, sicut præsentium, nullo modo potest
» dici præscientia. Reditur ergo ad id ut fiat rebus jam
» præsentibus scientia, quæ eisdem rebus futuris erat præ-
» scientia : et cum ea quæ præscientia erat prius, postea
» scientia fit in Deo, admittit mutabilitatem et temporalis
» est, cum sit Deus, qui vere summeque est, nec ulla ex parte
» mutabilis, nec ullo motu novitio temporalis. Placet ergo
» ut non dicamus præscientiam Dei, sed tantummodo scien-
» tiam. » (Voy. le *Catholique*, 1872, t. II).

456. — La nécessité de la prescience éternelle de Dieu provient d'abord de ce que tout ce qui est en Dieu doit être éternel et ne saurait commencer dans le temps, d'autant plus que, si la prescience n'était pas éternelle, les conseils de la Providence divine qui présupposent la réalisation effective de certaines actions des créatures, ne pourraient être conçus de toute éternité, mais seulement au temps de leur réalisation. Quant à la possibilité intrinsèque de la prévision éternelle, elle consiste en ce que la connaissance de Dieu, même en ce qui concerne les actions libres, est, d'après ce qui précède, une connaissance *a priori*, relativement à son motif et à son point de vue, et non pas comme la nôtre, une connaissance *a posteriori*. En d'autres termes, la priorité temporelle de la connaissance de Dieu est subordonnée à la priorité de l'indépendance et de la causalité, et son éternité en général à l'éternité de la raison objective et formelle en vertu de laquelle Dieu connaît tout ce qui est connaissable. Mais en tant que la prescience a le caractère d'une vue présente, elle dépend encore de ceci : c'est que tout ce qui est temporel n'est point pour l'éternité de Dieu comme une chose qui vient et qui passe, il ne coexiste pas à une partie de la durée; vues de l'éternité, les choses temporelles ne changent point de position pour l'œil de Dieu, et Dieu doit toujours les voir telles qu'il les voit au moment de leur existence. Sans doute, ces conditions de la possibilité intrinsèque de la vue

de Dieu ne l'expliquent à notre intelligence qu'autant que nous comprenons que cette possibilité est inconcevable sans ces conditions, et que Dieu possède, grâce à elles, une perfection de connaissance que notre intelligence bornée est incapable d'apprécier. Cela suffit du reste pour satisfaire aux légitimes exigences de la raison.

457. — Il n'est pas inconcevable, au contraire, — en admettant la vraie notion dogmatique de la prévision divine comme vue éternelle, — mais il est positivement évident que la prévision ne supprime pas plus la liberté des actions, que la perception ou le souvenir que nous avons des actes déjà accomplis dans le temps ne supprime notre liberté; car le dogme dit expressément que la prévision ne diffère pas de la connaissance que Dieu possède au moment où l'action s'accomplit ou après qu'elle est accomplie.

Or si la prescience de Dieu se distingue de la connaissance que nous avons de nos actions présentes en ce que c'est une connaissance du dedans au dehors, une connaissance *a priori*, il s'ensuit que Dieu ne connaît pas seulement les libres actions matériellement, et dans leur existence effective, mais aussi formellement, en tant qu'elles deviennent réelles par l'exercice de la liberté. Non-seulement donc la prescience divine ne nuit pas plus à la liberté de nos actes que la perception humaine, mais elle implique si essentiellement cette liberté qu'à son défaut elle serait fausse et en pourrait pas même s'étendre à l'existence matérielle de l'action.

La prévision divine ne détruirait la liberté que dans le cas où elle serait une science de raisonnement, qu'elle serait liée à une influence nécessaire de Dieu sur la volonté humaine, ou qu'elle supposerait cette influence. Ces hypothèses-là sont en contradiction flagrante avec le dogme de la prévision divine, qui est une vue éternelle des actes accomplis par la libre détermination des créatures.

DÉVELOPPEMENTS.

458. — C'est ainsi que les Pères et les théologiens ont toujours résolu les objections contre la prescience divine et réfuté ceux qui prétendent qu'elle impose au libre arbitre une nécessité antérieure et intrinsèque de poser les actions

dont il s'agit, qu'elle introduit une sorte de fatalité. Voici en quels termes s'exprime saint Augustin : « Sicut tu memoria » tua non cogis facta esse quæ præterierunt, sic Deus præ- » scientia sua non cogit facienda quæ futura sunt. Et sicut » tu quædam quæ non fecisti meministi, nec tamen quæ » meministi omnia fecisti, ita Deus omnia quorum ipse » auctor est præscit, nec tamen omnium quæ præscit ipse » auctor est. » *De libr. arbr.*, lib. III, n. 4. Et il dit ailleurs, *De civit. Dei*, lib. V, c. x : « Non ergo propterea » nihil est in nostra potestate quia Deus præscivit quid » futurum esset in nostra voluntate. Non enim qui hoc » præscivit nihil præscivit. Porro si ille qui præscivit quid » futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed » aliquid præscivit; profecto et illo præsciente est aliquid » in nostra voluntate. Quo circa nullo modo cogimur, aut » retenta præscientia Dei tollere voluntatis arbitrium, aut » retento voluntatis arbitrio Deum (quod nefas est) negare » præscium futurorum. Sed utrumque amplectemur, utrum- » que fideliter et veraciter confitemur, illud, ut bene creda- » mus, hoc, ut bene vivamus. Male autem vivitur si de Deo » non bene creditur. Unde absit a nobis ejus negare præ- » scientiam, ut libere esse velimus, quo adjuvante sumus » liberi vel erimus. Proinde non frustra sunt leges, objur- » gationes, exhortationes, laudes et vituperationes, quia et » ipsas futuras esse præscivit, et valent plurimum, quantum » eas valituras esse præscivit, et preces valent ad ea impe- » tranda quæ se præcantibus concessurum esse præscivit, » et juste præmia bonis factis, et peccatis supplicia consti- » tuta sunt. Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum » peccaturum esse præscivit; imo ideo non dubitatur » ipsum peccare cum peccat, quia ille, cujus præscientia » falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid » aliud, sed ipsum peccaturum esse præscivit. Qui si nolit, » utique non peccat; sed si peccare voluerit, etiam hoc ille » præscivit. »

459. — Ainsi, la nécessité qu'entraîne la prescience de Dieu présuppose la réalisation des actes libres ; elle est de même espèce que la nécessité résultant du principe de contradiction. Or, cette dernière est une nécessité conséquente, *quam facit res*, et non une nécessité antécédente, *quæ facit*

rem, une nécessité *sensus compositi*, non *sensus divisi*, *necessitas dicti* (ou secundum dici), *non rei* (ou secundum rem); c'est enfin une nécessité conditionnelle, hypothétique, non une nécessité absolue, catégorique ou simple. *Voy.* Boëce, *De consol. philosoph.*, lib. V, prosa E : « Duæ sunt necessitates, » simplex una, veluti quod necesse est omnes homines esse » mortales ; altera conditionis, ut si aliquem ambulare » scias, eum ambulare necesse est. Quod enim quisque novit, » id esse aliter ac notum est nequit. Sed hæc conditio » minime secum illam simplicem trahit. Hanc enim necessitatem non propria facit natura, sed conditionis adjectio. » Nulla enim necessitas cogit incedere voluntarie gradientem, quamvis eum tamen, cum graditur, incedere necessarium sit. — Eodem igitur modo, si quid providentia » præsens videt, id esse necesse est, tametsi nullam habeat » naturæ necessitatem. Atqui Deus ea futura quæ ex arbitrii libertate proveniunt, præsentia contuetur. Hæc igitur, » ad intuitum relata divinum, necessaria fiunt per conditionem divinæ notionis; per se vero considerata, ab absoluta naturæ suæ libertate non desinunt. »

Saint Anselme, qui a longuement traité toute cette question, écrit dans son livre *De concord. lib. arbr.*, quæst. I, c. II : « Si quis intellectum verbi proprie considerat, hoc ipso » quod præsciri aliquid dicitur, futurum esse pronuntiatur; » non enim nisi quod futurum est præscitur, quia scientia » non est nisi veritatis. Quare cum dico : quia si præscit » Deus aliquid, necesse est illud esse futurum, idem est ac » si dicam : si erit, ex necessitate erit. Sed hæc necessitas » non cogit nec prohibet aliquid esse aut non esse... Nam » cum dico : si erit, necessitate erit : hic sequitur necessitas » rei positionem, non præcedit. »

Saint Thomas ajoute de son côté : *De verit.*, quæst. II, art. 12, ad 2: « Contingens refertur ad cognitionem divinam » secundum quod ponitur esse in rerum natura ; ex quo » autem est, non potest non esse tunc, quando est... Non » tamen sequitur quod simpliciter dicatur necessarium, nec » quod scientia Dei fallatur, sicut et visus noster non fallitur dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens. » Et *Contr. gent.*, lib. I, cap. LXIV : « Si unumquodque a Deo cognoscitur, sicut præsentialiter visum, sic

» necessarium erit esse quod Deus cognoscit, sicut neces-
» sarium est Socratem sedere ex hoc quod sedere
» videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, vel, ut
» a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub
» conditione, vel necessitate consequentiæ. Hæc enim con-
» ditionalis est necessaria, si videtur sedere, sedet. Unde
» etsi conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur :
» quod videtur sedere, necesse est sedere ; patet eam de
» dicto intellectam et compositam esse veram, de re vero
» intellectam et divisam esse falsam. Et sic in his et in
» omnibus similibus, quæ circa Dei scientiam oppugnantes
» argumentantur, secundum compositionem et divisionem
» falluntur. »

III. *La connaissance divine des futurs conditionnels libres.*

460. — De même que la prescience éternelle des libres actions des créatures est nécessaire à Dieu pour qu'il puisse prendre de toute éternité les conseils qui y sont relatifs, elle est nécessaire aussi pour que sa Providence domine complètement le cours des affaires humaines, pour qu'elle décide d'une manière souveraine quelles sont les actions libres qui devront se réaliser comme amenées ou permises par lui; il est nécessaire qu'il les connaisse autrement que par la science de vision et comme définitivement réalisées, puisqu'elles échappent ainsi pour toujours à la décision sur l'être et le non-être. La perfection de sa Providence veut en outre qu'en décidant dans ses conseils de l'existence de telles créatures, des conditions préalables des actions libres, des excitations à les produire, il ait déjà conscience des actes qui seront accomplis sous ces conditions. Il faut donc que cette conscience précède, non pas temporellement, mais en idée, la réalisation effective des actions libres et la science de vision. Elle précède en idée en ce sens que l'idée pratique exige essentiellement qu'il sache en quoi et par quoi il règle et dirige le cours du monde, puisque c'est le vouloir effectif par lequel Dieu décide ce qui sera produit ou toléré par lui, qui en fait un vouloir parfaitement conscient à tous égards. Mais comme le vouloir divin, étant absolument libre dans son choix, doit déjà savoir, quand il décide que telles actions s'accompliront ou ne s'accompliront pas, seront

permises ou empêchées, qu'elles s'accompliront ou ne s'accompliront pas sans certaines conditions, cette connaissance précède aussi en idée la réalisation effective et la science de vision, en ce sens qu'elle est, par sa vérité idéale, indépendante de la réalisation effective des conditions préalables. Elle peut donc et elle doit s'étendre aussi aux actions libres dont les conditions prélables ne doivent jamais se réaliser.

Ainsi de même que la Providence pratique doit, « comme science de vision, » être antérieure à la prescience des futurs, de même la Providence pratique doit à son tour être précédée de la science des futuritions ou futurs conditionnels, *futuribilium* ou *futurorum conditionatorum*, laquelle fait abstraction de la réalité effective, et s'étend en même temps au delà du domaine de la réalité. Ce n'est donc plus une prévision proprement dite, c'est plutôt une simple conscience ou intelligence.

461. — Cette prévision du futur conditionnel présente naturellement à notre intelligence plus de difficultés encore que la prévision éternelle du futur réel ; car ici, comme sur le terrain du pur possible, nous avons en plus une infinité de combinaisons. Cependant, son existence doit généralement être admise, car c'est une doctrine garantie par la révélation et attestée par la conscience de l'Eglise.

DÉVELOPPEMENTS.

462. — L'Ecriture sainte contient plusieurs prophéties divines relatives à des futurs conditionnels, qui ne se sont jamais réalisés. David ayant demandé au Seigneur, *I Rois*, I, 1-13, si les Ceilites le livreraient entre les mains de Saül, et s'il périrait en demeurant dans leur ville, le Seigneur répondit catégoriquement : *Descendet, tradent*. Par contre, Jérémie déclare au roi Sédécias, au nom du Seigneur, que s'il va trouver les généraux de Babylone, lui et la ville seront sauvés ; que s'il n'y va pas, la ville sera prise et détruite et qu'il ne réchappera pas. *Jérém.*, XXXVIII, 15 et suiv. Le Sauveur lui-même affirme que les Tyriens et les Sidoniens auraient fait pénitence, s'ils avaient vu les signes que les Juifs voyaient, *Matth.*, XI, 20-23 ; comp. *Luc.*, X, 13. L'Esprit Saint

découvre à saint Paul que les habitants de Jérusalem n'accueilleront pas sa prédication s'il se rend au milieu d'eux.

Et qu'on ne dise pas que des affirmations si précises n'expriment qu'une connaissance conjecturale, nullement certaine et infaillible, surtout à l'endroit où la Vulgate contient un *forte,* dans Matth., *loc. cit.;* car ce *forte* correspond à la particule grecque ἄν, avec l'indicatif. On ne peut pas dire non plus que ces déclarations s'appuient sur l'état des esprits, que le Seigneur connaissait par la science de vision ; car cet état ne permettait pas d'inférer avec une absolue certitude, comme le fait le Seigneur, la réalisation des actes futurs. *Voy.* sur ces difficultés Franzelin, *de Deo,* p. 449 et suiv. Ces difficultés s'évanouissent complètement devant la doctrine des Pères.

463. — Les Pères, en effet, lorsqu'ils traitent *ex professo* de la science du futur conditionnel dans ses rapports avec la Providence divine, la supposent partout comme une chose indubitable et qui s'entend de soi : 1° c'est la doctrine d'un très-grand nombre de Pères, depuis saint Irénée jusqu'à saint Jean Damascène. Saint Augustin, V. Ruiz., *de scientia Dei,* disp. VI, l'a soutenue contre les gnostiques et les manichéens, disant que si Dieu avait prévu le péché des premiers hommes, il n'aurait pas dû les créer, ou qu'il devait être responsable de leurs fautes. Saint Jérôme exprime cette observation sous une forme piquante : « Marcion, dit-il, et » omnes hæreticorum canes qui vetus lacerant Testamentum » hujusmodi syllogismum texere consueverunt : aut scivit » Deus hominem in paradiso positum prævaricaturum esse » mandatum illius, aut nescivit. Si scivit, non est in culpa is » qui præscientiam Dei vitare non potuit, sed ille qui talem » condidit ut Dei non posset scientiam devitare. Si nescivit, » cui præscientiam tollis, tollis et divinitatem. » *Dial.,* III, *contr. Pélag.*

On réfute de la même manière les objections concernant l'élection de Saul à la royauté, celle de Judas Iscariote à la dignité d'apôtre. Aucun des Pères ne résout la difficulté en disant que Dieu n'a pas connu la perpétration éventuelle du péché indépendamment de sa résolution définitive de créer Adam. Tous sont unanimes à accorder ce point et cherchent à justifier Dieu par d'autres raisons.

2° De même que les Pères justifient Dieu d'avoir créé le pécheur ou de lui avoir confié un emploi, tout en prévoyant qu'il pécherait, ils trouvent que c'est un trait particulièrement aimable de sa Providence de rappeler de cette vie une foule d'hommes pendant qu'ils sont encore bons : *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus, aut ne fictio deciperet animam illius.* Sap. IV, XI, sachant bien que s'ils vivaient plus longtemps ils tomberaient dans de grands péchés.

Saint Grégoire de Nysse, dans un discours sur ce sujet intitulé : « *De his qui præmature abripiuntur,* » disait : « Consentaneum est eum qui futurum (*sub hypothesi,* évidemment) » æque ac præteritum cognoscit, progressum infantis ad » maturam ætatem prohibere, ne malum perficeretur, quod » in eo, si ita victurus fuisset, vi præscia cognitum est. »

3° Saint Augustin montre que cette conduite de la Providence est une grâce entièrement libre, et il prouve contre les pélagiens la liberté de Dieu dans la distribution de sa grâce en général, précisément en ce qu'il ne tire pas du monde tous ceux qu'il prévoit devoir pécher dans la suite, *Voy.* surtout *De corr. et grat.*. cap. VIII : « Respondeant, si » possunt (qui perseverentiam bonitatis non habent, sed » ex bono in malum, deficiente bona voluntate, moriuntur), « cum fideliter et pie viverent, non tunc de vitæ hujus » periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum » et ne fictio deciperet animas eorum, utrum hoc in » potestate non habuit an eorum mala futura (c'est-à-dire, » qui futura essent si diutius viverent) nescivit? Nempe » nihil horum nisi perversissime atque insanissime dicitur. »

Lors donc que saint Augustin répète ailleurs, en divers endroits, que la prescience des choses futures consiste simplement dans la connaissance de ce qui arrive réellement, et non du futur purement contingent, que le premier seul sera récompensé ou puni au dernier jugement, il ne nie pas la connaissance des futurs contingents; il rejette simplement la parité que les semipélagiens imaginaient entre cette connaissance et la connaissance du futur absolu. Il prouve leur témérité en faisant voir que le bienfait du *raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus* serait rendu illusoire. Voici comment il s'exprime, *de Prædest. Sanct.*, cap. XIV, sur ce dernier passage, *Raptus est :* « Dictum est secundum pericula

» vitæ hujus, non secundum præscientiam Dei, qui hoc » præscivit quod futurum erat, non quod futurum non erat, » id est quod ei mortem immaturam fuerat largiturus, ut » tentationum subtraheretur incerto, non quod peccaturus » esset qui mansurus in tentatione non esset... Si enim » judicarentur homines pro meritis suæ vitæ, quæ non » habuerunt morte præventi, sed habituri essent si vive- » rent, nihil prodest ei qui raptus est ne malitia mutaret » intellectum ejus, nihil prodesset eis qui lapsi moriuntur si » ante morerentur, quod nullus dicere christianus audebit. »

Saint Augustin, du reste, reproche aussi aux semipélagiens, en ce qui regarde la science des futurs conditionnels, comme en ce qui concerne la science des futurs, de prétendre que les bonnes actions prévues, notamment les œuvres salutaires, ne sont pas un effet de l'opération divine, pas plus que les actions mauvaises; tandis que l'indépendance de la volonté humaine leur paraît une condition essentielle du concours d'en haut, et qu'ils refusent à Dieu le pouvoir d'empêcher à son gré, par son concours intérieur, l'abus de la liberté et d'en assurer le bon usage.

En revanche, saint Augustin établit assez clairement la science des futurs conditionnels relativement aux bonnes actions. Quand il définit la prédestination, il répète souvent [1] qu'elle renferme une prescience qui, sans être le fondement de la prédestination et sans enchaîner la volonté divine, permet à Dieu de choisir les moyens de sa puissance qui auront infailliblement leur effet : « Nullius Deus frustra » miseretur; cujus autem miseretur, sic eum vocat quomodo » scit congruere ei ut vocantem non respuat. » *Ad Simplic., de Div. Quæst.*, lib. I, cap. II.

464. — On voit par là évidemment que les jésuites Fonseca et Molina n'ont pas inventé la science des futurs conditionnels ou science moyenne, comme l'appelle Molina. Du reste, ils ne l'ont pas prétendu eux-mêmes, ainsi que des thomistes le leur ont reproché sur la foi de quelques propositions détachées; car ils s'appuyaient expressément sur l'autorité des Pères, et spécialement de saint Augustin.

[1] Par exemple dans ce passage : « In sua, quæ falli mutarique non potest » præscientia, opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquam » est prædestinare, » *De dono persev.*, cap. XVII.

Voy Liv. Meyer, *Hist. Congr. de Auxil.*, lib. II, cap, v-x. Et de fait les premiers adversaires thomistes de Molina, lesquels niaient résolument la science conditionnelle et prétendaient faire de saint Augustin son antagoniste décidé, ont été sur ce point complétement abandonnés et désavoués par les thomistes subséquents, tels que Gotti, *De Deo*, tract. 4, quæst. VI, surtout § 4. Ainsi tombe ce reproche, si souvent ressassé dans le début, que la science conditionnelle était une invention des pélagiens combattue par saint Augustin, Que si, plus tard, les thomistes modernes prétendirent encore que cette même doctrine enseignée sous le nom de science moyenne était identique, si non en tout, au moins dans quelques points décisifs, à la doctrine des semipélagiens, combattue par saint Augustin, ils voulaient faire allusion au mode de connaissance établi par Molina et à son application à la doctrine de la prédestination. Encore fallait-il, pour soutenir cette opinion, méconnaitre totalement et la doctrine moliniste et la doctrine semipélagienne.

465. — L'essentiel de la science moyenne consiste en ceci : Molina soutenait que les futurs libres conditionnels, de même que les futurs libres absolus, sont connus de Dieu simplement parce qu'il est vrai de toute éternité que la créature, étant données telles circonstances, ne peut agir que de telle ou telle manière. Le terme de science moyenne devait signifier : 1° que cette connaissance, sous le rapport théorique, ne concevant pas son objet comme effectivement réel, ni comme simplement possible, mais dans un rapport précis avec sa réalisation, tenait le milieu, matériellement parlant, entre la science de simple intelligence, dans le sens rigoureux (connaissance du simple possible) et la science de vision.

2° Elle signifiait en même temps que cette connaissance, sous le rapport pratique, est le moyen par lequel Dieu peut déterminer infailliblement, sans préjudice de la liberté créée, laquelle des libres actions possibles devra se réaliser en fait; elle préparerait ainsi la transition entre la science de simple intelligence et la science de vision.

466. — Contre cette justification du terme de science moyenne, les thomistes ne pouvaient rien objecter à leur

point de vue, non plus que contre la science conditionnelle en général. Or, le nom, la valeur pratique de la science moyenne tire précisément son caractère spécial de la manière dont on entend le mode de connaissance qui lui sert de fondement. Sur ce dernier point, les thomistes combattaient à la fois la possibilité et la nécessité de la connaissance des futurs conditionnels, soit en elle-même, soit dans sa vérité objective, indépendamment de tout conseil par lequel Dieu détermine ce qui doit arriver sous certaines circonstances et en vertu d'une prédétermination arrêtée par lui, *decretum subjective absolutum, objective conditionatum* [1].

La possibilité offre sans doute de grandes difficultés, mais non beaucoup plus grandes que la prévision des futurs absolus, et pas plus grandes à coup sûr que la concordance de la liberté avec les « décrets prédéterminants » des thomistes. Et quant à la nécessité, les thomistes eux-mêmes peuvent difficilement y échapper, là surtout où il s'agit d'expliquer d'une manière satisfaisante l'imputabilité du péché aux créatures et le décret par lequel Dieu le permet, *decretum permissivum*. Car ce décret n'est en aucune façon, ni positivement, ni négativement, la cause de la culpabilité de la créature, en ce sens que la culpabilité résulterait nécessairement d'une action ou d'une omission de la part de Dieu. Il consiste simplement en ce que Dieu, tout en pouvant empêcher cette culpabilité, ne veut pas le faire. Or, ce vouloir, quand il n'est pas seulement général et indéterminé, mais tout-à-fait concret et précis, suppose que Dieu sait que la créature, tout en pouvant, dans une circonstance donnée, éviter le péché, ne l'éviterait pas en fait.

On comprendra l'importance de cette remarque si l'on considère que les thomistes, quand ils résolvent les difficultés qu'on oppose à leur théorie, passent ou éludent presque toujours celle-ci, ou bien ils avouent la chose en se

[1] Par suite de ce recours aux décrets conditionnels, quelques thomistes, comme Zumel et Gonet, trouvant que c'est une « fiction et une « absurdité » d'admettre de tels décrets pour toutes les créatures et pour toutes les éventualités possibles, ont réduit la science des conditionnels à un nombre de cas déterminé. D'autres, tels que Philippe de la Sainte-Trinité, trouvaient justement la raison du contraire dans la perfection absolue de la volonté divine.

bornant à lui donner un autre nom. *Voyez* la remarque ci-dessus, n. 446.

467. — Quoi qu'il en soit, les thomistes ne trouvent dans les Pères aucun point d'appui en faveur de la nécessité de leurs décrets conditionnels, notamment en ce qui est du péché, de sorte qu'on pourrait plutôt les accuser d'invention que Molina. Ils invoquent saint Augustin, mais les passages qu'ils citent ne parlent que des bonnes actions, et spécialement des actions surnaturelles. Ces textes disent que Dieu ne peut connaitre, ni d'une manière absolue, ni d'une manière conditionnelle, les bonnes actions sans qu'il les provoque et les produise, et les molinistes le disent également.

Mais les thomistes commettent une grossière bévue en histoire comme en exégèse, lorsque, à propos des bonnes actions, ils mettent la science moyenne des jésuites sur la même ligne que la doctrine des semipélagiens dénoncée par saint Prosper et saint Hilaire dans leurs lettres [1] annexées aux œuvres de saint Augustin, et lorsqu'ils appliquent aux premiers les termes dont saint Augustin se sert contre les semipélagiens dans ses livres de la *Prédestination des saints* et du *Don de persévérance*. Les semipélagiens, en effet, niaient la possibilité et la nécessité d'une influence de Dieu prévenant la résolution de la volonté ; ils subordonnaient cette influence à la prévision absolue ou conditionnelle de l'exercice de la volonté qui précède cette influence et qui en est indépendante.

Cela est tellement certain que parmi les cinq propositions condamnées dans Jansénius se trouve celle-ci : « Les semipélagiens admettaient la nécessité d'une grâce intérieure prévenante pour tous les actes, même pour le commencement de la foi. » Aussi saint Augustin déclare qu'il ne défend pas autre chose que ceci, c'est que la grâce n'est pas donnée selon les mérites (naturels), *De dono pers.*, cap. XVII, et que Dieu prévoit toutes nos bonnes œuvres, non comme des actions indépendantes, mais comme des effets de son concours et par conséquent comme « ses dons. »

Or, sur ces deux points, les jésuites enseignaient exacte-

[1] Elles se trouvent *inter opera S. Augustini*, t. X, avant le livre *de la Prédestination des Saints*.

ment la même chose que saint Augustin contre les semipélagiens. Avec lui ils enseignaient encore, non moins résolument, que Dieu peut, par le concours intérieur de sa grâce, empècher selon son bon plaisir l'abus de la liberté et en assurer le bon usage. Aussi Noël Alexandre, quoique décidé thomiste, remarque très justement : « Cavendum ne » recentioribus quibusdam theologis... qui scientiam quam- » dam mediam propugnant, semipelagiani erroris nota » inuratur, quod imprudenter et temere novi quidam auc- » tores fecerunt, vel semipelagiani dogmatis ignari, vel » studio partium in transversum acti. » Il reproche surtout à ces théologiens, notamment à Gonet, « d'affirmer témérairement, sans tenir compte de la quatrième proposition condamnée dans la constitution d'Innocent X, que les semipélagiens admettaient quelque grâce interne pour le commencement de la foi. » *Ad sæcul.* V, cap. III, art. 8. Cela n'a pas empêché Gotti, même après Noël Alexandre, de renouveler l'accusation contre les jésuites et de reproduire cette bévue sur l'erreur des semipélagiens, en y joignant cette remarque d'une fausseté non moins évidente : « Molina avoue lui-même que saint Augustin ne savait rien de la science moyenne, » tandis que Molina s'appuie justement sur saint Augustin, *Voy.* Livin. Meyer, *loc. cit.* Plusieurs ont mêlé un zèle aveugle à la lutte qu'ils ont engagée contre la science moyenne, et trahi leurs préjugés théologiques en ressassant perpétuellement et sans critique ces vaines accusations.

D'autre part, cependant, il ne faudrait pas voir dans la science moyenne autre chose qu'une hypothèse scientifique tendant à résoudre des difficultés et offrant elle-même des difficultés nouvelles. Ces dernières, plusieurs défenseurs de la science moyenne en ont fait trop bon marché, et se sont parfois trop hâtés de condamner l'opinion thomiste.

L'état de la question est donc celui-ci : l'hypothèse moliniste cherche à aplanir les difficultés qu'offrent les desseins de la divine Providence relativement aux actions libres des créatures, en s'appuyant sur une perfection mystérieuse de la science divine; et l'hypothèse thomiste veut résoudre toutes les difficultés que présente la science divine en invoquant le mystère des conseils et de la puissance de Dieu.

La connaissance divine sous le rapport pratique, ou science universelle dans le sens rigoureux.

468. — Sous le rapport pratique, comme science universelle dans le sens rigoureux, la connaissance doit être envisagée, en Dieu comme dans les créatures, sous deux aspects principaux : dans son influence sur la vie morale de l'être connaissant, sur sa volonté et ses actes, et dans son influence sur la production et la direction des actes extérieurs, en un mot sur les œuvres mêmes. Sous le premier rapport, on la nomme sagesse ou prudence morale, *recta ratio agibilium;* sous le second rapport, on l'appelle art, *ars*, au sens le plus large de ce mot, *recta ratio factibilium*. Chez les créatures elles-mêmes, la sagesse morale est aussi un art, car la connaissance morale des créatures n'est pas toujours accompagnée de la plus haute perfection morale de la volonté, mais elle doit aider à la réaliser et à l'acquérir. En Dieu, au contraire, qui n'a rien à acquérir pour lui-même, la sagesse ne peut se révéler comme art que dans la production, la disposition et la conduite d'autres êtres ; mais elle se révèle alors comme un art dans le sens le plus éminent de ce mot.

LA SAGESSE DE DIEU PAR RAPPORT A SA PROPRE VIE ; SAGESSE MORALE, *scientia approbationis et improbationis.*

§ 93.

Ouvrages à consulter. Ce sujet a été rarement traité *ex professo*. Voy. surtout Ruiz, *De scientia Dei*, disp. XVIII ; Staudenmaier, § 65.

469. — La connaissance de Dieu, par rapport à sa propre vie, se révèle en ce que, au lieu de saisir les choses dans la nudité de leur être, elle les estime à leur juste valeur, les apprécie d'une manière complète et infaillible, et fournit ainsi à la volonté divine une règle parfaite selon laquelle elle peut aimer, approuver et estimer, haïr, désapprouver et mépriser chaque chose suivant qu'elle le mérite, poursuivre

dans ses actes des fins et choisir des moyens dignes de Dieu.

470. — La perfection absolue de ce côté de la connaissance résulte de deux circonstances principales : 1° En Dieu, l'estimation exacte de la valeur des choses se lie essentiellement, ou plutôt est essentiellement une avec la connaissance exacte de l'être des choses ; elle est donc toujours aussi parfaite que celle-ci, ce qui n'est pas le cas pour les créatures. 2° L'objet le plus immédiat et le plus intime de la connaissance de Dieu, c'est son être même ; comme c'est la première et la plus pure, la plus universelle et la plus haute vérité, c'est aussi la bonté, la beauté, la dignité primordiale la plus pure, la plus universelle et la plus haute, par conséquent la source, la mesure et le but de tout ce qui est bon, beau et noble.

Dieu donc, en se connaissant lui-même, connaît immédiatement et essentiellement la règle et le but suprêmes de sa volonté et de ses actes ; et tous les autres objets de sa volonté et de ses actions, il les apprécie nécessairement au point de vue de leur rapport avec lui-même, le bien souverain. Ainsi, non-seulement il lui est absolument impossible de porter un jugement, une appréciation fausse sur un objet quelconque, de se tromper sur la valeur morale des buts et des moyens ; mais il apprécie toutes choses, dans leur fond le plus intime et au point de vue de leur but final et suprême, en vertu de la connaissance compréhensive de son être infini, et cela non-seulement d'une manière négative, mais d'une manière positive et absolument parfaite.

471. — On peut encore, sous le rapport formel, caractériser la perfection absolue de la sagesse morale de Dieu en l'appelant sagesse universelle. Cependant, comme ce terme signifie simplement ici que la sagesse de Dieu s'étend à toute sa volonté et à tous ses actes, comme à tout ce qui peut en être l'objet, on n'exprimerait pas complètement son caractère absolu. On le désignera mieux par l'attribut *d'infinité.* Or la sagesse morale de Dieu est plutôt infinie sous le rapport formel et intensif que sous le rapport matériel et extensif, puisqu'elle consiste dans la connaissance et l'estimation adéquate du bien infini. Ainsi, non-seulement elle est le principe de l'amour et de l'estime infini de ce bien, mais elle

fait en sorte que tout vouloir et tout acte de Dieu soit soutenu et pénétré par l'amour et l'estime infinie du bien souverain. La sagesse de Dieu se révèle donc comme infinie dans les moindres objets de son vouloir et de son action aussi bien que dans les plus grands ; et du reste il ne peut y avoir hors de Dieu aucun objet qui, matériellement considéré, représente comme infinie la sagesse qui se révèle à son occasion.

DÉVELOPPEMENTS.

472. — C'est principalement à ce point de vue que la sagesse divine est envisagée dans les livres sapientiaux de l'ancien Testament, où elle est offerte aux hommes comme un modèle à imiter, comme la mère et la gardienne de la vie spirituelle, comme une épouse dont ils doivent briguer la possession. Cette connaissance pleine de sagesse est naturellement mise en rapport intime avec la conduite de la volonté qu'elle anime et pénètre. Si ces mêmes livres représentent aussi la sagesse de Dieu comme une reine et un artiste qui sait tout, qui peut et gouverne tout, c'est afin de faire paraitre plus honorable, plus salutaire et plus heureux l'amour qu'on lui destine. *Voy.* surtout *Sap.*, ch. VII-VIII.

473. — La sagesse morale de Dieu apprécie aussi bien le mal dans sa laideur que le bien dans sa beauté et son amabilité, et dans l'un et l'autre sens elle est nécessairement accompagnée d'une disposition analogue de la volonté divine. De là vient que les théologiens distinguent deux actes, ou plutôt, car en Dieu il ne peut y avoir qu'un seul acte, deux fonctions de la sagesse morale de Dieu ; l'une regarde la « science d'approbation, » l'autre la « science d'improbation. » La science d'improbation se rapporte uniquement à la vie des créatures, en tant qu'elle peut contenir ou qu'elle contient en fait quelque chose de désagréable à Dieu.

LA SAGESSE DE DIEU DANS SON ACTION AU DEHORS. ELLE FORME LES ÊTRES, LES ORDONNE ET LES GOUVERNE. — DES IDÉES DIVINES EN PARTICULIER.

§ 94.

Ouvrages à consulter. Les passages à consulter, chez les Pères et les théologiens, se trouvent ordinairement dans les ouvrages

où ils traitent des idées de Dieu et de la Providence. Sur les idées, *voy.* surtout : Aug., en divers endroits, principalement *De* LXXXIII *quæst.*, quæst. XLVI ; Anselm., *Monolog.*, cap. XXXIII et seq. ; Magist. Sent., lib. I, dist. XXXVI ; sur ce dernier : Bonav. et Dion. Carth. ; Thom., I *Part.*, quæst. XV ; Quæst. *Disp. de verit.*, quæst. III ; Ruiz, disp. LXXI-LXXII ; Trigos, *Theol. S. Bonav.*, quæst. XI ; Petav., lib. VI, cap. IX et seq. ; Vigener, *De ideis divinis dissert. philos.*, Munster, 1869.

474. — En ce qui concerne les opérations par lesquelles Dieu produit et dirige les êtres placés hors de lui, sa connaissance se révèle comme sagesse, quand son opération est toute entière soutenue et dirigée par elle et devient une œuvre sensible et artistique ; de là vient que la sagesse envisagée sous ce rapport est appelée l'universel artiste, *omnium artifex*, Sap., VII, 21, ou la « maîtresse, » dans l'ancienne et profonde signification de ce mot. Or, comme tous les objets qui sont hors de Dieu sont l'ouvrage de Dieu et soumis à sa direction, comme tout ce qu'on peut envisager dans la production et la conduite des êtres est compris dans sa science, la sagesse de Dieu, considérée de ce point de vue, doit s'appeler sagesse universelle.

Elle justifie ce titre surtout dans un triple sens : 1° Elle crée, elle forme et elle vivifie, en ce qu'elle dirige et influence la production de toutes choses ; 2° elle les ordonne et leur assigne des lois, en marquant leur ordre intérieur et extérieur, ou en leur traçant la marche qu'elles doivent suivre dans leur activité ; 3° elle les gouverne, en faisant en sorte que chacune d'elles réalise les fins qu'elle lui assigne. Nous allons l'étudier dans chacune de ces trois directions.

La sagesse divine, en tant qu'elle préside à la forme des êtres, théorie des idées divines.

475. — On entend ordinairement par idée, ἰδέα, le modèle intellectuel sur lequel l'artiste travaille et qu'il s'efforce de reproduire dans son œuvre. On la distingue, à cause de son caractère pratique, de la simple conception des choses, *ratio*, *conceptus*, λόγος, bien qu'on confonde souvent ces deux noms ; en tout cas, l'idée renferme toujours la conception, car elle n'est que « la raison de la chose qui est faite. » Mais on la distingue aussi, à cause de son caractère artisti-

que, des idées pratiques d'un ouvrier qui dans l'objet de son travail viserait plutôt à l'utilité qu'à la beauté interne et à l'excellence de l'ouvrage, ou qui se proposerait surtout de reproduire ou d'exposer au dehors une beauté supérieure qui flotte dans son esprit. Ainsi, l'idée d'un ouvrage implique toujours la représentation d'un type, d'un modèle réel ou imaginaire, *exemplar*, παράδειγμα, où l'artiste puise la représentation de son œuvre, et le mot idéal exprime très-bien le rapport de la représentation avec l'idée. D'autre part, comme la représentation est elle-même un modèle, le terme de « modèle, » et à plus forte raison ceux de *forma*, *species*, εἶδος, s'appliquent aussi bien à la représentation qu'à l'idéal; en latin, même, le mot *idea* s'emploie aussi bien pour désigner l'idéal que pour marquer la représentation intellectuelle d'une œuvre extérieure ; de là une infinité de controverses. Lorsque, dans l'œuvre même, il y a progrès constant vers une entière réalisation des qualités qu'elle comporte et une tendance à se rapprocher pleinement de l'original, le mot *idée*, surtout dans la langue moderne, sert aussi à exprimer la perfection idéale ou plutôt l'achèvement de l'œuvre, pour la distinguer de l'idée de son essence.

476. — I. Tout ce que Dieu opère il l'opère avec une pleine conscience et une parfaite connaissance, et toute son action tend essentiellement à produire un être réel, qui soit bon et beau en soi. Ainsi toutes ses œuvres sont des œuvres de sagesse et surtout d'un art plein de sagesse; et de même que tout ce qui est hors de Dieu, est essentiellement produit par lui, en tant qu'il est réellement; de même tout ce qui est est essentiellement une œuvre de l'art divin. C'est pour cela qu'il est dit dans l'Ecriture : *Omnia id sapientia fecisti*, Ps. CXLVI, et : *Sapientia omnium artifex*, Sap., VII, 21. La philosophie et la théologie expriment cette doctrine en disant que « Dieu opère au dehors par des idées artistiques, et que tout ce qui existe hors de Dieu est essentiellement le produit et l'expression d'une idée divine. »

477. — Ecoutons saint Augustin, *loc. cit.* : « Ideas Plato » primus appellasse perhibetur. Non tamen, si hoc nomen, » antequam ipse institueret, non erat, ideæ vel res ipsæ non » erant, quas ideas vocavit, vel a nullo erant intellectæ, » sed alio fortasse atque alio nomine ab aliis atque aliis

» nuncupatæ sunt... Nam non est verisimilis sapientes aut
» nullos fuisse ante Platonem, aut istas, quas Plato, ut dic-
» tum est, ideas vocavit, non intellexisse. Si quidem tanta
» vis in eis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse
» nemo possit... Sed de nomine hactenus dictum sit; rem
» videamus, quæ maxime consideranda atque noscenda est.
» Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere,
» ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes
» eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate disce-
» dimus... rationes enim græce λόγοι appellantur, non ideæ...
» sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non
» aberrabit. Sunt namque ideæ principales formæ quædam,
» vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ
» ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ et semper
» eodem modo sese habentes, quæ in divina intelligentia
» continentur; et quum ipsæ neque oriantur neque intereant,
» secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et
» interire potest, et omne quod oritur et interit... »

Après cette explication du nom et de la chose, saint Augustin donne la preuve de la vérité objective de l'idée :
« Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis
» nondum possit hæc intueri, negare tamen audeat, imo
» non etiam profiteatur, omnia quæ sunt, id est quæcumque
» in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint,
» Deo auctore esse procreata, eoque auctore omnia quæ
» vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem
» ordinemque ipsum, quo ea quæ mutantur, suos tempora-
» les cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus
» contineri et gubernari ? Quo constituto atque concesso,
» quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condi-
» disse ? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut
» omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo qua
» equus, hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur
» propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi
» arbitrandum esse, nisi in ipsa mente creatoris ? Non enim
» extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id
» constitueret quod constituebat ; nam hoc opinari sacrile-
» gum est. Quodsi hæc rerum omnium creandarum creata-
» rumve rationes in divina mente continentur, neque in
» divina mente quidquam nisi æternum atque incommuta-

» bile potest esse, atque has rerum rationes principales » appellat ideas Plato : non solum sunt ideæ, sed ipsæ vere » sunt, quia æternæ sunt, et ejusmodi atque incommutabiles » manent, quarum participatione fit, ut sit quidquid est » quomodo est... Quas rationes, ut dictum est, sive ideas » sive formas, sive species, sive rationes licet vocare et » multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis » videre, quod verum est. »

478. — II. Les idées de la sagesse divine se distinguent des idées d'un artiste fini en plusieurs manières, car elles les dépassent infiniment soit par l'étendue de leur action, soit par leur caractère artistique : 1° ce sont vraiment des idées créatrices, οὐσιοποιεῖς ; elles ne tendent pas seulement, comme celles d'un artiste fini, à la forme extérieure des choses ; elles dépassent les forces de la nature et visent à la forme intérieure de l'être et à la vie des choses. Elles ne sont pas mises en œuvre par une puissance distincte d'elles-mêmes, mais elles trouvent en elles la vertu nécessaire de se réaliser, parce qu'elles sont réellement identiques à la puissance de Dieu.

2° Ces idées sont absolument originales, car elles sont puisées en Dieu même et lui appartiennent en propre : ce sont des idées essentielles, substantielles, éternelles, λόγοι οὐσιώδεις, *rationes æternæ* ; tandis que les idées d'un artiste fini n'ont, dans l'hypothèse la plus favorable, qu'une originalité relative ; elles proviennent de lui, elles naissent en lui avec le temps, et toujours sous une influence, sous une impression plus haute que lui, qu'elle vienne du dedans ou du dehors. C'est pour cela qu'on dit : les inspirations de l'artiste. Son génie, même dans ses créations les plus originales, reçoit plutôt ses idées qu'il ne les crée.

3° Les idees divines sont inépuisables ; leur variété et leur richesse est aussi grande que la puissance même de Dieu, elles ne peuvent jamais être épuisées par les œuvres qu'il exécute au dehors. Et ce qui est vrai des idées de Dieu, l'est aussi de sa sagesse même, qui les résume et les porte en elle : elle est créatrice, essentielle et inépuisable, et, sous ces trois rapports, aussi infinie que la puissance de Dieu, *Voy.* n. 351 et suiv.

479. — III. Ces propriétés des idées divines dépendent

essentiellement de leur rapport à l'idéal objectif que Dieu se propose dans ses œuvres, et on ne peut bien comprendre la nature de ces idées que sur le fondement de ce rapport.

Il est clair avant toutes choses que Dieu ne peut trouver hors de soi ni se proposer un idéal objectif sur lequel il formerait ses ouvrages et d'où il tirerait ses idées. Il n'est pas moins évident que l'idéal objectif de l'opération divine ne peut pas, comme le contenu de ses idées avant leur réalisation, ou comme l'idéal d'un artiste fini, exister dans sa pensée comme une simple imagination ou invention; car tout ce qui peut se penser doit avoir sa raison dernière dans une réalité, et Dieu doit connaître tout ce qu'il connaît dans son fond le plus intime. Aussi les théologiens disent que l'idéal qui sert de fondement aux idées divines n'est autre que son être infiniment parfait, en tant que cet être, contenant en soi le degré de sa perfection qui se trouve dans tous les êtres, peut être représenté et imité dans des choses extérieures et finies, et que Dieu, par sa vision compréhensive, reconnaît qu'il peut être imité et reproduit.

Tout être hors de Dieu étant essentiellement une participation, une copie partielle de l'être divin, chaque œuvre que Dieu produit au dehors doit être conçue et voulue dans ce rapport avec lui, et la représentation que Dieu fait de son contenu, il doit la tirer de la vision de son être, où elle est contenue.

480. — Cet idéal objectif et tout ensemble souverainement réel, n'est pas seulement en Dieu même, ou hors de Dieu; il est réellement identique à la connaissance qu'il en a et aux idées qu'elle contient, en sorte que les idées de Dieu et leur idéal réel sont une seule et même chose. De là vient que les idées créées ne sont pas contenues dans les idées divines comme dans une simple représentation intellectuelle, mais comme dans leur véritable exemplaire. D'un autre côté, l'essence divine est tellement l'exemplaire véritable des choses, qu'elle brille et vit avec la richesse infinie de son exemplaire dans la claire et distincte connaissance de soi-même. D'où il suit que les idées divines sont absolument originales et substantielles, parce qu'elles sont puisées dans la contemplation intime et substantielle de l'être de Dieu, cet idéal de toutes ses œuvres; elles sont créatrices,

parce que la plénitude créatrice de l'essence divine vit et opère en elles par la plus parfaite identité ; elles sont inépuisables et infiniment diverses, parce que la nature infinie de Dieu peut être imitée d'une infinité de manières.

DÉVELOPPEMENTS.

481. — Ce rapport des idées divines avec la nature divine, leur idéal, n'a été pleinement développé que par les théologiens du moyen-âge ; mais saint Augustin avait déjà indiqué la succession des pensées qui y conduisent, quand il disait : « Neque enim (Deus) ea faceret nisi noscet ante- » quam faceret, nec noscet nisi videret, nec videret nisi » haberet; nec haberet ea quæ nondum facta fuerant, nisi » quemadmodum ipse est non factus, » *De Gen. ad litt.*, lib. V, cap. XVI. Comme le *videre et habere* est distingué du *nosce*, qui est sa condition préliminaire, il ne peut signifier que Dieu voit et possède les choses uniquement parce qu'il en a une représentation ; il signifie plutôt que Dieu puise la représentation des êtres possibles hors de lui dans la contemplation d'un exemplaire véritable qui manifeste tout le contenu des choses. C'est de ce point de vue qu'il faut entendre cette doctrine si souvent répétée dans saint Augustin, que les êtres créés ont un être double, l'un dans leur existence concrète, *in propria natura*, comme être créé ; l'autre dans les « raisons éternelles, » comme être incréé ou essence créatrice ; que cet être exemplaire est le plus vrai et le plus parfait, et qu'enfin tous les êtres, ceux même qui sont inanimés et inconscients, ont en Dieu un être vivant et lumineux, ou plutôt qu'ils sont vie et lumière. Cette conception trouvait un point d'appui dans l'Ecriture, quoique la version suivante soit à peine soutenable : *Quod factum, in ipso vita erat*, Jean, I, III, IV. Les Pères grecs offrent quelque chose d'analogue dans l'antithèse si fréquente du κόσμος αἰσθητός et du κόσμος νοητός ou ἀρχέτυπος. Comparez sur l'ensemble de cette doctrine le beau de passage Boëce, *De consol.*, lib. III, metr. 9 :

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens similique ab imagine formans,
Perfectasque jubens perfectum absolvere partes.

482. — Cette doctrine, attribuée à Platon, que les idéaux selon lesquels Dieu crée et forme les êtres existent hors de lui, est hérétique sous cette forme, surtout si l'on veut dire que ces idéaux sont indépendants de Dieu ou doivent être conçus comme des émanations formelles de l'être divin. Mais on peut admettre, en un certain sens métaphorique, que les idéaux des choses, et notamment les types de leurs perfections générales ou spéciales, sont un rayonnement de l'Etre divin, parce qu'on croit y remarquer des propriétés, des reflets qui semblent sortir de Dieu; que c'est d'après ces propriétés que les créatures ont été créées, ou plutôt que ces propriétés ont été imprimées et répandues en elles, et qu'elles sont distinctes de l'être de Dieu. C'est ainsi qu'on explique l'expression platonique de Denis l'aréopagite, qui donne lui-même cette explication, *De div. nom.*, cap. II. Comparez sur ce dernier le commentaire attribué à saint Thomas, et Pétau, *loc. cit.*, cap. X.

483. — IV. D'après ce qui précède, on résout ainsi la question s'il y a en Dieu une, plusieurs, ou une infinité d'idées. *En réalité*, il n'y a en Dieu qu'un seul idéal et partant qu'une seule idée pour tous les êtres ensemble comme pour chaque être en particulier. Dieu étant dans sa nature absolument simple et tout ensemble infiniment riche, l'exemplaire des imitations les plus diverses, il connaît par une représentation simple, mais par cela-même souverainement distincte, toutes les espèces possibles d'imitations. Au point de vue formel cependant, il y a en Dieu autant d'idées qu'il y a de manières différentes dont son être peut être imité, qu'il y a d'aspects divers sous lesquels lui-même peut se connaître et se connaît réellement.

DÉVELOPPEMENTS.

484. — C'est dans le premier sens qu'il est dit de la Sagesse éternelle : *Cum sit una et omnia potest*, Sag., VII, 27, et dans saint Augustin, *De civ. Dei*, lib. XI, cap. X : « Neque » enim multæ, sed una sapientia est, in qua sunt immensi » quidam et infiniti thesauri rerum intelligibilium, in » quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles » rationes rerum, etiam visibilium et commutabilium, quæ » per ipsum factæ sunt. » Dans le second sens, la sagesse de

Dieu est appelée *multiplex*, πολυμερής, *Sag.*, III, 23, *multiformis*, πολυποίκιλος, *Eph.*, III, 10. Saint Augustin exprime la même pensée : « Restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem » ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existi- » mare. Singula igitur propriis creata sunt rationibus, » Quæst. LXXXIII, *Quæst.* XLVI.

485. — V. Par rapport à son contenu et à son efficacité, l'idée divine, en tant qu'idée plastique, tend d'abord à donner aux êtres leur forme substantielle, ou leur détermination; puis, secondairement, leur forme extérieure, leur configuration, leur activité et même la matière dont ils sont formés. Par contre, il n'y a point en Dieu d'idées pour le mal en tant que mal, car le mal n'est point une forme ou configuration, mais plutôt une déformation des êtres, et il n'y a pas davantage une œuvre de Dieu qui soit le produit de son art ou une image de sa perfection. Ainsi, quoique Dieu connaisse le mal comme il connaît le bien, on ne saurait dire que le mal soit en lui comme le bien, qu'il ait en lui son existence idéale. Comp. Lomb., *loc. cit.*

486. — VI. Enfin quant à la manière dont opèrent les idées divines, il s'entend de soi qu'elles ne peuvent devenir réellement efficaces que lorsque la volonté de créer se joint à la représentation. Ainsi quand on dit que les idées de Dieu sont le plan du monde projeté ou plutôt arrêté par lui, il faut entendre que ce plan renferme la volonté de réaliser des idées précises et déterminées.

487. — C'est en ce sens que Denis, *De div. nom.*, cap. V, § 8, pouvait dire : *Exemplaria*, παραδείγματα, *vero dicimus rationes in Deo substantificatas et unite præexistentes rationes*, οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους, *quas theologia prædefinitiones*, προορισμούς, *vocat et divinas bonasque voluntates rerum definitrices et effectrices.*

La sagesse divine, ordinatrice et législatrice de toutes choses, *sapientia disponens.*

488. — I. Tout ce qui est reçoit sa forme et sa détermination intérieure de l'impression d'une idée de la sagesse divine. Pareillement, l'ordre intérieur, l'harmonie, l'organisation en vue d'une fin précise, qui se révèle avec tant de richesse et de variété dans chaque être particulier, est

essentiellement l'ouvrage de la divine sagesse. C'est donc à elle qu'il appartient d'unir tous les êtres dans un tout harmonieux, de leur assigner la place qui leur revient dans l'ensemble, mais aussi de ne donner l'être qu'à ceux qui s'adaptent au plan du monde tel que Dieu l'a voulu. Cette activité ordonnatrice de la sagesse divine, l'Ecriture sainte l'appelle le nombre, la mesure et le poids des choses : *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*, Sag., XI, 21.

489. — C'est en se rattachant à ce passage que saint Augustin, et après lui toute la scolastique, *voy.* surtout Alex. de Halès, I Part., Quæst. XXV, *de dispositione divina*, et II *Part.*, Quæst. VII; Thom., I Part., *Quæst.* VIII, art. 5; Bonav., in II, *dist.* III, etc., ont vu dans ces trois termes les opérations spécifiques de la sagesse divine dans la création, les éléments qui font que chaque objet ressemble à son idéal divin par l'unité, la vérité (ou la beauté) et la bonté, et représente ainsi les propriétés des trois personnes divines. Nous y reviendrons quand nous traiterons de ces propriétés.

490. — II. De même, en outre, que tous les êtres reçoivent de Dieu non-seulement leur être et leur nature, mais encore leur perfection intérieure et extérieure, qui consiste en ce qu'ils deviennent semblables à Dieu par leur activité interne et par leur activité au dehors; de même il appartient à la sagesse divine de déterminer, par la connaissance parfaite qu'elle a des êtres créés et de leur divin idéal, la perfection idéale que ces êtres doivent atteindre comme but et comme terme final, de fixer les lois par lesquelles ils doivent réaliser cette perfection.

A ce point de vue, l'idée divine, qui est « la raison éternelle des choses, » devient la raison éternelle du mouvement des choses; sous le premier rapport, elle cause, elle détermine au dedans l'être des choses; sous le second rapport, elle leur impose d'abord la loi de leur action au dehors, puis elle leur imprime, elle leur implante cette loi au dedans, de manière qu'elle grandit en quelque sorte avec eux, devient la loi intime de leur nature, et que celle-ci n'est plus en dernière analyse que l'expression, l'image de la loi éternelle qui est en Dieu.

Il appartient surtout à la sagesse divine de tracer à la

créature raisonnable les lois qui doivent diriger ses efforts et ses opérations, parce que la créature, étant l'image de Dieu, peut et doit tendre surtout à lui ressembler. Comme la créature raisonnable peut, en vertu de la lumière qu'elle a reçue de Dieu, reconnaître sa loi et en faire sciemment la règle de ses actes, c'est d'elle principalement que l'on peut dire que Dieu a gravé et écrit sa loi dans son fond le plus intime. Ajoutons que la loi de la sagesse divine a pour but de conduire la créature raisonnable à la participation de la vie de Dieu, vie pleine de sagesse ; et à ce point de vue la sagesse divine n'est pas seulement sa législatrice, elle est encore son guide et sa maîtresse, *doctrix disciplinæ Dei*, comme la dépeint le livre de la Sagesse.

DÉVELOPPEMENTS.

491. — Comparez sur le rapport de la loi divine éternelle avec la loi naturelle des créatures, saint Thomas, 1a-2æ, *Quæst.* XCI, art. 2 : « Respondeo dicendum quod, sicut » supra dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupli- » citer potest esse in aliquo : uno modo sicut in regulante et » mensurante ; alio modo sicut in regulato et mensurato, in » quantum participat aliquid de regula vel mensura, et sic » regulatur vel mensuratur. Unde, cum omnia quæ divinæ » providentiæ subduntur a lege æterna regulentur et men- » surentur, ut ex dictis patet, manifestum est quod omnia » participant aliqualiter legem æternam, in quantum sci- » licet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios » actus et fines. Inter cætera autem rationalis creatura » excellentiori quodammodo divinæ providentiæ subjacet, » in quantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi et » aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio æterna » per quam habet naturalem inclinationem ad debitum » actum et finem. Et talis participatio legis æternæ in ratio- » nali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalm. IV » dixisset : Sacrificate sacrificium justitiæ, quasi quibusdam » quærentibus quæ sint justitiæ opera, subjungit : Multi » dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quæstioni respon- » dens dicit : Signatum est super nos lumen vultus tui, » Domine, quasi lumen rationis naturalis quo discernimus » quid sit bonum et quid sit malum, quod pertinet ad natu-

» ralem legem, nihil aliud est quam participatio legis » æternæ in rationali creatura. »

492. — La sagesse divine, en tant qu'elle gouverne tout et pourvoit à tout, *sapientia gubernans, providentia.*

Envisagée sous cet aspect, la perfection infinie de la sagesse divine demande nécessairement, d'une part, que Dieu connaisse tous les moyens d'amener les actions et les opérations qu'il a en vue en ce qui concerne le plan du monde, et d'empêcher ce qu'il veut empêcher; elle demande, d'autre part, qu'il puisse utiliser selon les vues de sa sagesse tout ce qu'il amène ou permet, afin que rien ne puisse déjouer ses plans et que tout concoure à les réaliser. C'est en ce sens qu'il est dit de l'esprit de la sagesse divine, *omnia prospiciens*, *quem nihil vetat*, πανεπίσκοπον, ἀκώλυτον, *Sag.*, VII, 23, et qu'il est dit de la Sagesse même : *Attingit a fine usque in finem fortiter et disponit,* (διοικεῖ, *administrat) omnia suaviter*, χρηστῶς. La perfection de la Sagesse divine éclate surtout à l'égard des créatures raisonnables, dont la liberté, avec l'aptitude de pécher qu'elle implique, rend impossible à toute autre sagesse qu'à la sagesse divine, une providence certaine et universelle. Dieu, au contraire, en vertu de sa parfaite connaissance du futur conditionnel, jointe à sa puissance sur toute volonté créée, peut procurer ou empêcher comme il le veut même les actions libres des créatures, et il peut, en vertu de la richesse inépuisable de ses moyens, diriger vers une bonne fin toutes les actions même mauvaises, et s'en servir pour accomplir les desseins de sa sagesse.

§ 95. **Corollaire de la doctrine de la connaissance divine : la connaissance divine comme vérité formelle et vivante. — Dieu, en tant qu'il est la vérité absolue, essentielle et substantielle.**

Ouvrages à consulter : Comme ci-dessus, § 83. Ajoutez : Aug., *de Magistro;* Thom., *Quæst. disp. de verit.*, quæst. XI; Juvenalis Annaniensis, *Sol intelligentiæ:* Thomassin, *De Deo,* lib. III; Kleutgen, *Philos.*, t. I, p. 748 et suiv.

493. — Au § 83, nous avons traité de la vérité objective ou fondamentale et réelle en Dieu, c'est-à-dire de la vérité de l'être divin. Il s'agit maintenant d'envisager la vérité comme perfection spécifique de la connaissance, ou comme vérité formelle et vivante. A ce point de vue encore, le nom de vérité se prend en un double sens; il est tantôt adjectif et tantôt substantif. Comme adjectif, il désigne un attribut de la vie de la connaissance, ce qui rend cette connaissance parfaite dans son exercice, et la distingue de la connaissance fausse ou incomplète. On l'emploie dans ce sens quand on dit que la vérité est l'accord de la connaissance avec la réalité objective, *adæquatio intellectus cum re.* On emploie le terme de vérité substantivement pour désigner la véritable vie de la connaissance, en tant qu'elle est une perfection réelle et vitale du sujet connaissant et une forme particulière de son activité vitale, la vie de la vérité. La vérité dans ce sens doit se définir : une appréhension, une possession vivante et une représentation de la vérité objective, *apprehensio, possessio et representatio.* Ainsi, dans cette dernière acceptation, la vérité se présente comme un « acte » ou une « forme vitale » qui actualise, informe et complète le sujet connaissant, l'esprit ou sa faculté de connaître. C'est même une forme particulière de la vie, en opposition formelle non seulement avec toute vie qui n'est pas spirituelle, mais encore avec toute autre forme de la vie même spirituelle, la vie de la volonté. Ce terme est souvent employé dans ce sens; il l'est même habituellement dans la langue du nouveau Testament et des saints Pères. Appliqué à Dieu et à la participation de la créature à la perfection divine, il va de pair avec les termes de « vie » et de « lumière. »

494. — I. De tout ce que nous avons dit jusqu'ici de la connaissance divine, il résulte qu'elle est essentiellement et par une nécessité de nature, une connaissance éminemment vraie, exacte, adéquate, certaine ; elle a donc aussi le caractère d'une vérité formelle, de même que l'être divin a celui d'une vérité objective. Il suit encore de ce qui précède que la connaissance divine est d'une façon éminente la vérité vivante, la vie de la vérité, l'appréhension et la représentation vivante de la vérité objective, de même que l'être divin

est éminemment la vérité réelle. Or, la manière éminente dont la vérité formelle et vivante, la vie de la vérité subsiste en Dieu, s'exprime en disant, avec l'Ecriture sainte, les Pères et les théologiens : Dieu n'a pas seulement une connaissance souverainement vraie, une vue souverainement parfaite de la vérité; il est encore, par sa connaissance, la vérité vivante, de même que dans son être il est la vérité réelle. Cette expression marque à la fois la différence fondamentale qui sépare la vie de la connaissance divine de la connaissance créée, et elle résume parfaitement tout ce que nous avons dit jusqu'ici de la connaissance divine.

495. — II. Le sens complet de cette expression que Dieu est la vérité vivante, contrairement aux esprits créés qui sont seulement aptes à recevoir la vérité, résultera des trois considérations suivantes : 1° la connaissance divine est la vérité vivante, non-seulement, comme la connaissance des créature, dans un sens restreint, relatif, particulier; étant infinie, elle est la vérité absolue dans l'acception la plus large et la plus universelle de ce mot, parce qu'elle comprend et représente d'une manière essentielle et nécessaire, immuable et éternelle, toute vérité objective, de la façon la plus vraie et la plus complète ; tout ce qui peut être conçu comme vérité objective, vit et reluit dans la vérité vivante de Dieu, et toute vérité objective est en corrélation essentielle avec cette vérité ; 2° la connaissance divine est la vérité vivante : ce n'est point, comme la connaissance des créatures, une connaissance dénuée de substance, subsistant en dehors et indépendamment de la réalité ou de la vérité réelle, comme si elle ne possèdait celle-ci qu'en la recevant et ne la représentait que par un reflet.

Par son identité réelle et sa pénétration avec la vérité réelle première, avec la vérité principe, qui est l'être et la nature divine, c'est la vérité substantielle; elle porte originellement en elle, d'une manière formelle ou virtuelle, le contenu réel de tous ses objets ; elle ne se conforme pas à une réalité donnée, mais elle est en soi et par soi la vérité idéale et réelle.

3° Enfin, la connaissance divine étant la vérité vivante, ou la possession et la représentation de la vérité objective, n'est point en Dieu, comme dans les esprits créés, une perfec-

tion simplement reçue par la raison, par la faculté de connaître, ou que la raison acquiert comme un moyen de connaissance, et qui y est reçue comme une forme dans un sujet, ou comme un accident dans une substance. Dans la vie intérieure de Dieu, la puissance, la force passe en acte et toute sa vie est une vie substantielle.

De là vient qu'en Dieu la vérité vivante est identique à sa nature et à sa substance ; elle est elle-même substance et nature, ou, si l'on veut, vérité substantielle et essentielle.

De là vient aussi que Dieu lui-même est par sa substance non-seulement susceptible de la vérité, mais la vérité vivante, d'une manière essentielle et substantielle, parce qu'il possède la vérité en soi et par soi ; il est la vérité absolue et substantielle. C'est pour cela que l'Ecriture et les Pères peuvent, sans user de métaphore, représenter la vérité comme un être qui agit, parle et enseigne, et donner à Dieu lui-même le nom de « Vérité. » *Voy.* plusieurs passages analogues ci-dessous, n. 497.

496. — III. Dieu étant la vérité vivante est, par rapport à toute vérité hors de lui, la première et suprême vérité, par conséquent la mesure et la règle de toute vérité dans les êtres créés, aussi bien de la vérité de la connaissance théorique et pratique, que de la vérité de l'être et de la vérité des actes. 1° Toute connaissance vraie dans les créatures n'est qu'un reflet de la vérité de la connaissance divine, elle ne correspond à l'être objectif que dans la mesure où elle est conforme à la vérité de la connaissance divine ; 2° la vérité, chez les être créés, consiste même formellement dans son accord avec l'idée divine, puisque c'est en elle que l'être a son origine ; 3° la vérité des actes, bien qu'on puisse et doive, sous le rapport matériel, la faire consister dans la convenance de l'acte avec la nature, l'état et la destination de celui qui agit, doit, sous le rapport formel et en dernière analyse, résider dans sa convenance avec la loi de la sagesse divine ; c'est pour cela que cette loi, règle suprême et infaillible des actions des créatures, s'appelle vérité dans le sens actif : *Omnia mandata Dei veritas, lex ejus veritas,* Ps. CXVIII, tandis que bien agir s'appelle *ambulare in veritate, facere veritatem,* et qu'il est dit du

pécheur : *In veritate non stetit et veritas in eo non est,* Jean, VIII, 44, et : *Qui faciunt mendacium,* Apoc., XXI, 27.

497. — IV. Comme vérité vivante et lumière substantielle où vit et reluit originairement toute vérité objective, Dieu est aussi la racine, la source de toute connaissance de la vérité que possèdent les autres êtres, cur cette connaissance ne peut exister que comme une participation de la connaissance essentielle de Dieu ; il faut la puiser dans sa plénitude et l'acquérir sous l'influence de cette lumière. Dieu étant le père de tout ce qui vit, il est aussi : 1° la lumière ou la source de la lumière, le soleil de tous les esprits ; il les éclaire au dedans en même temps qu'il éclaire toutes les vérités qu'ils connaissent, en sorte que toute vue intellectuelle dépend intrinsèquement et essentiellement de l'influence de sa lumière. C'est en ce sens qu'il est dit dans l'Evangile, *Jean,* XIV et suiv. : *Et vita erat lux hominum... et erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

C'est pour cela, 2° que Dieu est d'une façon unique et éminente le docteur de tous les esprits ; non-seulement il les conduit par des moyens extérieurs et fortuits à la connaissance de la vérité, mais il procure au dedans cette connaissance, il en assure le développement, en nous donnant, conservant et vivifiant son principe. Il la procure de telle sorte que toute connaissance créée est une leçon, une audition intérieure, et que tout ce qui s'apprend ou s'entend du dehors ne fructifie que parce que Dieu nous instruit au dedans, d'après ces paroles : *Qui docet hominem scientiam,* Psalm. XCIII, et : *Ne vocemini magistri, quia magister vester unus est,* Matth., XXIII, 10.

Dieu n'est pas seulement le premier, le plus intime des maîtres ; il est en même temps, comme vérité vivante, 3° le juge intime et souverain de la vérité de nos jugements ; car non-seulement son jugement est la règle absolue et définitive dont notre jugement ne doit jamais s'écarter, mais il exerce une influence positive et intérieure sur tous les jugements de la raison créée ; de sorte que la formation de ces jugements par la pensée raisonnable doit être considérée comme une interrogation de la voix de Dieu qui se fait entendre au dedans de nous ; leur certitude est scellée et

complétée par la conscience que nous avons qu'ils concordent avec le jugement de Dieu et sont approuvés par lui.

DÉVELOPPEMENTS.

498. — Cette doctrine, telle que nous venons de l'exposer, a été mise en relief et affirmée avec prédilection par saint Augustin, surtout dans plusieurs de ses premiers écrits, les *Soliloques*, les *Confessions* et le livre du *Maître*. Voy. les principaux passages dans Thomassin, *de Deo*, lib. III, cap. V, VI, qui essaya de les exploiter en faveur de son ontologisme. Pour l'intelligence exacte de cette dernière doctrine, consultez saint Thomas, *Quæst. de verit.*, Quæst. II, *de Magistro; de Spirit. creaturis*, art. 1°, et surtout *Sup. Boëth.*, de Trin., Quæst. I, art. 1. Kleutgen, *Philosoph.*, t. I, n. 471 et suiv. De saint Augustin, les passages suivants méritent surtout d'être relevés : « Errores et falsæ opiniones vitam contaminant, si rationalis mens ipsa vitiosa est, qualis in me » tunc erat, nesciente alio lumine illam illustrandam esse, » quia non est ipsa natura veritas. Quoniam tu illuminabis » lucernam meam, Domine, Deus meus, illuminabis tenebras » meas, et de plenitudine tua omnes nos accepimus. Etenim » tu lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, » lib. IV, cap. XV.

Et ailleurs : « Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia » etiam illa disciplinarum spectamina ; tamen plurimum » differunt. Nam et terra visibilis et lux; sed terra nisi luce » illustrata videri non potest. Ergo et illa quæ in disciplina » traduntur, quæ quisque intelligit, verissima esse nulla » dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quædam licet animadvertere : quod » est, quod fulget, quod illuminat : ita in illo secretissimo » Deo quem vis intelligere, tria quædam sunt : quod est, » quod intelligitur, quod cætera facit intelligi. » *Soliloq.*, lib. I, cap. VIII.

Et dans un autre endroit : « Hoc ergo discernite : aliud » esse lumen quod illuminatur, aliud quod illuminat; nam » et oculi nostri lumina dicuntur, et unusquisque jurat, tangens oculos suos, per lumina sua. Sic vivant lumina mea! » usitata juratio est. Quæ lumina, si desit lumen in cubiculo

» tuo clauso, pateant et luceant tibi, non utique possunt.
» Quomodo ergo ista in facie, quæ habemus et lumina nun-
» cupamus, et quando sana sunt et quando patent, indigent
» extrinsecus adjutorio luminis, quo ablato aut non illato
» sana sunt, nec tamen vident. Sic mens nostra, quæ est
» oculus animæ, nisi veritatis lumine radietur et ab alio,
» qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec
» ad sapientiam, nec ad justitiam poterit pervenire, » *in Evang. Joan.*, cap. XXXV, n. 3.

Ailleurs enfin : « De universis ergo quæ intelligimus, non
» loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti præsi-
» dentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consu-
» lemus admoniti. Ille autem qui consulitur docet qui
» interiore homine habitare dictus est Christus, id est
» incommutabilis Dei virtus atque sempiterna justitia. Quam
» quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique
» panditur quantum capere propter propriam sive bonam
» sive malam voluntatem potest. Et si quando fallitur, non
» fit vitio consultæ veritatis, ut neque hujus quæ foris est
» lucis vitium quod corporei oculi sæpe falluntur ; quam
» lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis
» quantum cernere valemus ostendat. »

Ces expressions : *consulere veritatem intus lucentem*, *intus loquentem*, *intus præsidentem*, sont fréquentes en saint Augustin quand il traite de la recherche et de l'acquisition de la vérité. Non moins usitées sont les locutions suivantes relatives à la position de Dieu vis-à-vis de l'esprit pensant : *Cathedram habet in cœlo qui corda docet, magister cujus cathedra in cœlo, schola in terris ; docet veritas, magister optimus, in schola pectoris.* Un point sur lequel il insiste particulièrement, c'est que l'esprit étant à l'image de Dieu, rendu conforme à lui par la connaissance de la vérité, Dieu doit être et agir directement au dedans de lui, par exemple dans ces passages : « Inter mentem nostram qua illum intelligimus
» patrem et veritatem, id est lucem interiorem per quam
» illam intelligimus, nulla interposita creatura est, » *de vera Relig.*, cap. ult. « Quum homo possit particeps esse sapientiæ
» secundum interiorem hominem, secundum se ipsum ita
» est ad imaginem Dei, ut nulla creatura interposita for-
» metur, et ideo nihil sit Deo conjunctius, » *Quæst.*,

lib. LXXXIII, quæst. XLI. « Aversa mens a sapientia » incommutabili stulte et misere vivit, quæ informitas ejus » est; formatur autem conversa ad immutabile lumen » sapientiæ. Principium quippe creaturæ intellectualis est » æterna sapientia, quod principium, manens in se incom- » mutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione loqui » et creaturæ cui principium est, ut convertatur ad id ex quo » est, quod aliter formata et perfecta esse non possit. Ideo- » que interrogatus Dominus quis esset, respondit : *Princi- » pium qui et loquor vobis.* » *Gen. ad litt.*, lib. I, cap. V.

Pour distinguer la lumière divine de la lumière et des doctrines des êtres créés, saint Augustin dit que ceux-ci préparent la voie à la lumière de la vérité éternelle et nous disposent à recevoir les effets de la doctrine divine. Sous le premier rapport, il dit des anges : « Deus per se » ipsum, quia lux est, illuminat pias mentes, ut ea quæ » divina dicuntur vel ostenduntur, intelligant. Sed si ad » hoc ministro utitur Angelo, potest quidem aliquid agere » Angelus in mente hominis, ut capiat lucem Dei et per » hanc intelligat. Sed ita dicitur intellectum dare homini et » quasi, ut ita dicam, intellectuare hominem, quemad- » modum quisquam dicitur lucem dare domui vel illuminare » domum, cui fenestram facit, cum eam non sua luce pene- » tret et illustret, sed tantummodo aditum quo penetretur » atque illustretur aperiat, » *Ps.* CXVIII, *serm.* 28.

Sous le second rapport, saint Augustin dit des maîtres humains : « Sonus verborum nostrorum aures percutit, » magister intus est. Nolite putare quemquam hominem » aliquid discere ab homine. Admonere possumus strepitu » vocis nostræ; si non sit intus qui docet, inanis fit stre- » pitus noster. » *In Ep. Joan.*, tract. 3.

499. — La meilleure explication de ce texte : *Erat lux hominum... erat lux vera quæ illuminat omnem hominem*, est de saint Cyrille d'Alexandrie, *in hunc loc.*, quand il établit la différence qui existe dans le sens de ces termes : être lumière et répandre la lumière, suivant qu'on les applique au Fils de Dieu ou aux créatures; il dit : « Deum naturaliter » et bonorum Patris substantialium hæredem nobis etiam » per hæc Filium Evangelista demonstrat. Dixit enim jam » natura ipsam vitam esse, et omnia quæ creata sunt ab

» ipso vivificari et conservari, quum in ipso quidquam factum verbum erat vitæ. Verum quoniam homo in terris « rationale animal est, mentis et disciplinæ capax et sapientiæ Dei participans, necessario rationis ac sapientiæ » humanæ largitorem Filium his verbis ostendit, ut facilius » Deus Pater omnia in omnibus per Filium esse intelligatur, » vita quidem in iis quæ vita indigent, lux vero rursus ac » vita in iis quæ vita et luce indigent. Ac ideo magna prædicat voce : Et vita erat lux hominum. Ita quæ universa » vivificat, Dei Filius, qui in omnibus vita est, hic ipse » rationale quoque illuminat animal et intelligendi virium » capacibus largitur. »

Saint Cyrille résout ensuite cette objection : Dieu a dit aussi aux Apôtres : Vous êtes la lumière du monde : « Ad hæc respondentes dicimus nihil esse in creaturis quod simplex sit » atque incompositum, sed omnia compositione certa constare. Quemadmodum igitur creatura, quæ doctiorem » sapientioremque alium reddit, non est ipsa sapientia, sed » sapientiæ, quæ inest sibi, ministra — in sapientia enim » sapiens sapit, et qui alios docet, non est ipsa doctrina, sed » doctrinæ minister, per quam doctus est : sic, qui alios illuminat, non est ipse proprie lux, sed luminis, quod in eo » est, minister, in alios per doctrinam ipsum diffundens, » commune faciens quod acceperat bonum. Idcirco ad apostolos dictum est : *Gratis accepistis, gratis date.* Quidquid » enim habuerunt, divinitus illud consecuti fuerunt. Nulla » enim creatura proprio quodam bono gloriari potest, nec » sanctorum quidem angelorum natura : sed omnia a » Deo a non esse ad esse vocata, non aliunde quoque, » quam a Deo naturam, quæ bene sunt, consequuntur, quum nihil in creatura substantialiter sit quod » a creatoris dono non defluat, quodque in creatoris » gratia radicem non habeat. Quum igitur in compositione » omnis creatura inveniatur : nulla lux in ea est proprie » atque simpliciter, id est sine aliqua compositione ; sed participatione lucem habet, non aliter quam alia bona etiam » lucem a Deo accipiens. Lux autem vera est, quæ illuminat » non illuminata. Ea unigenitus est Dei Filius, qui natura » simplex est, id est longe ab omni compositione ut Deus » constitutus... Et illud addimus quod rationalis quidem

» creatura omnis illuminata illuminat, traditioneque a mente » sua in mentem alterius doctrinam transfundit. Quam » quidem illuminationem discendi vim potius quam revela- » tionem nominamus. Dei autem Verbum omnem hominem » venientem in hunc mundum, non docendo ut homines aut » forsan angelis, sed potius creando ut Deus, unicuique » semen sapientiæ, id est pietatis atque intelligendi radices » inserit. Et hoc modo rationalem efficit creaturam, naturæ » suæ participem faciens et ineffabilis sui splendoris quasi » lucidos vapores eo modo, quem solus novit, in mentem » hominis immittens. Filius igitur Dei creative (ut ita dicam) » illuminat, lux enim ipse vere est ; creatura vero partici- » patione luminis splendet. »

500. — V. Ce que nous avons dit jusqu'ici de la dépendance de toute vérité créée à l'égard de la vérité substantielle de Dieu et de l'influence de celle-ci sur la première, s'applique généralement à la vie naturelle comme à la vie surnaturelle de la vérité dans les êtres spirituels. L'Ecriture sainte, cependant, relève surtout la vérité substantielle de Dieu, afin de montrer que la créature, par une communion surnaturelle et particulière avec lui, par une influence ou illumination surnaturelle de Dieu, non-seulement arrive en général à la possession vivante de la vérité, mais à une possession si interne et si vivante, qu'elle n'appartient naturellement qu'à Dieu et mérite à un titre spécial le nom de « participation » à la vérité divine. Cette participation, comparée à la vie naturelle de la vérité, forme pour la créature la vie absolue de la vérité; c'est là que la raison créée acquiert sa vie la plus vraie, la plus réelle et la plus entière, où elle trouve par conséquent son repos et sa consommation suprême. Cette vie plus haute, cette vie supérieure de la vérité dans la créature commence par la foi théologique, qui rattache immédiatement la raison à la vérité vivante de Dieu et l'y établit, en saisit le contenu et y puise la plus solide et la plus haute certitude. Mais elle se révèle avec toute sa perfection dans la vision béatifique, où la vérité objective la plus haute et la plus universelle est saisie immédiatement en elle-même par celui qui la contemple et s'unit à lui; elle lui devient aussi immédiatement

présente qu'elle l'est à l'œil même de Dieu et ne fait qu'un avec lui.

De part et d'autre, la vérité substantielle de Dieu ne forme pas seulement, comme dans la vie naturelle des créatures, le principe, la règle et l'objet éloigné ; objet intime et prochain, elle entre, par la présence la plus intime et la plus réelle, dans la vie des esprits et les remplit d'elle-même.

DÉVELOPPEMENTS.

501. — On distingue sous ce rapport [1], en se rattachant aux théories correspondantes des platoniciens sur les degrés de la connaissance, trois degrés de la vie de la vérité dans les créatures et de son assimilation à la vérité substantielle de Dieu : 1° la vérité sensible, ou la connaissance sensible, qui n'a pour objet que la plus faible et la dernière manifestation de la vérité ou de l'être objectif (les accidents des choses sensibles) : elle ne représente pas l'être comme tel, elle n'a qu'une faible part à la vie de la vérité et n'en offre qu'un vestige, ὡς ἀπήχημα τῆς σοφίας ; 2° la vérité rationnelle dans le sens strict, *veritas rationalis*, λογική, dans la raison humaine : elle a pour objet l'être en soi et pénètre jusqu'à l'essence des choses, mais seulement à l'aide de leurs accidents et de leurs opérations : elle est donc une véritable image de la vérité de Dieu, mais une image très-imparfaite ; 3° la vérité intellectuelle dans le sens rigoureux, σοφία νοερά, dans les anges, qui saisissent directement en elle-même l'essence des êtres créés, mais ne connaissent l'essence de Dieu que par ses opérations : c'est une image parfaite de la vérité divine, mais une image seulement ; 4° enfin, la vérité divine dans les créatures : ici la créature saisit immédiatement la nature divine et elle prend possession de la vérité de la manière qui est propre à Dieu même. Avec un théologien italien de nos jours, Mgr Acquisti, on peut appeler la première forme vérité phénoménale, la seconde et la troisième vérité abstraite, la quatrième vérité réelle.

502. — Seule la dernière forme de la vérité constitue la vie pleine, la vie rassasiée et béatifiante de l'esprit créé ;

[1] Voy. surtout Dion. (vulg.), *De div. nom.*, cap. VII, § 2 et 6.

c'est en elle que la vérité substantielle de Dieu est étroitement unie et comme incorporée à l'esprit pour être la nourriture de sa vie, son pain suprasubstantielle : dans la foi, elle est la nourriture des petits enfants, *parvulorum ;* dans la vision, la nourriture des hommes faits, *grandium*. D'où vient que dans l'Ecriture sa possession est souvent appelée une manducation de la Sagesse éternelle (surtout, *Eccli.*, XXIV), et qu'elle est mise dans un rapport étroit avec la manducation du corps de la Sagesse incarnee (surtout *Jean*, VI). D'autre part aussi, la possession de cette vérité est appelée une introduction de l'esprit créé dans la lumière de la vérité éternelle. *Voy.* ci-dessus, n. 787, le passage 1 *Pierre*, II, 9, et n. 301, le texte de saint Irénée.

Cette fondation dans la vérité éternelle par la foi théologique est parfaitement décrite par Denis (vulg.), *De div. nom.*, cap. VII, § 4 : « Ratio hæc (λόγος, ratio ou sapientia divina) simplex est ac vere existens veritas, circa » quam, ut puram et infallibilem universorum notionem, » fides divina versatur, quæ est constans fidelium firmamen» tum, fundans illos in veritate atque in ipsis veritatem, ita » ut indissuasibili identitate simplicem veritatis cognitionem » habeant rerum credendarum. Nam si cognitio res cognitas » cum cognoscentibus unit, ignoratio vero ignoranti causa » est ut semper nutet atque a seipso discrepet : eum qui » credit in veritate, juxta Scripturam, nihil a vero fidei fun» damento dimovebit, in quo constantiam habebit immobilis » et immutabilis identitatis. Probe namque novit quisquis » unitus est veritati, quam bene se habeat, quamvis eum » multi ut amentem arguant : latet enim illos eum per » veræ fidei veritatem ex errore excessisse ; ipse autem » vere novit se, non (ut illi fabulantur) insanire, sed ab ins» tabili mutabilique omnimode errandis varietatis motione » per simplicem, circa eadem semper et eodem modo se » habentem, veritatem esse liberatum. Hoc modo primi » divinæ sapientiæ nostri præceptores pro veritate quotidie » moriuntur; testificantes, uti par est, et sermone et opere, » singularem illam christianæ veritatis agnitionem omnium » esse cum simplicissimam tum divinissimam, imo potius » hanc solam esse veram atque unicam simplicem Dei noti» tiam. »

DEUXIÈME SECTION.

LA VOLONTÉ DIVINE ET SES ATTRIBUTS.

§ 96. **Nature et constitution du vouloir divin.**

Ouvrages à consulter : Magist., lib. I, *Dist.* XLV; Alex. Hal., I *Part.*, quæst. IV, 3; Thom., I *Part.*, quæst. XIX; *Contr. gent.*, lib. I, cap. LXXII et seq.; *Quæst. disp. de verit.*, quæst. XXIII; Bonav., Ægid., Scot. *in Mag.*, *loc. cit.*; Ruiz, *De voluntate Dei* (le plus complet); Trigos, *Summa*, quæst. XIII et seq.; parmi les dogmatiques modernes, Knoll, Berlage; divers endroits dans Kleutgen, t. I, de la liberté et du but final du Créateur.

503. — I. Que Dieu ait une volonté, et une volonté souverainement parfaite, la foi comme la raison le concluent directement de la notion de son être vivant et spirituel.

C'est la condition nécessaire d'une multitude de propriétés que la foi et la raison attribuent soit à Dieu lui-même, soit à ses opérations au dehors, surtout en vue de sa félicité, de sa sainteté et de sa bonté, de sa liberté et du but qu'il doit atteindre dans ses œuvres.

504. — Voyez sur cette doctrine saint Bonaventure, in I, *Dist.* XLV, art. I, « Primo : voluntas est illud penes quod » residet inter creata summa potestas : ergo voluntas de se » dicit potestatem, quia omnibus præsidet in regno animæ » et nihil potest sibi imperare. Sed Deus est potentissimus, » et omne quod possibile est, sibi attribuendum est : ergo. » Secundo, volontas est in qua consistit voluptas summa, » sive felicitas ; beatus enim est qui habet omne quod vult, » unde nihil delectatur, nisi habens voluntatem vel aliquid » simile voluntati. Sed Deus est felicissimus, in quo est » omnis felicitas et jucunditas : ergo. Tertio : voluntas est » illud penes quod residet justitia et æquitas ; justitia enim » non est aliud quam rectitudo voluntatis ; unde non habentia voluntatem non sunt capacia justitiæ. Sed Deus est » justissimus secundum omnem intellectum : ergo habet » voluntatem. Quarto : voluntas est vis secundum quam » attenditur summa liberalitas : omnis enim liberalitas venit

» ex amore ; sed constat quod amor est actus voluntatis. In » Deo autem ponere est summam liberalitatem ; ergo et » amorem et voluntatem. »

505. — II. La propriété fondamentale qui distingue la volonté divine de la volonté créée consiste en ce qu'elle n'est pas comme celle-ci une simple faculté de la volonté inhérente à la substance de Dieu et qui ne serait actualisée que par son effort vers un bien placé hors d'elle.

Elle est réellement identique soit à la substance divine, soit à son acte, le vouloir, puis à l'objet, au but dans la poursuite et l'obtention duquel elle trouve sa plénitude ; ce but ne peut être que la bonté absolue de la nature même de Dieu. Ainsi, l'acte de la volonté divine, son vouloir, est un acte essentiel, substantiel et subsistant ; il possède nécessairement en lui-même et par lui-même toute sa perfection [1].

Ces qualités n'excluent pas seulement tout progrès réel de la volonté divine vers sa propre perfection, et par conséquent tout commencement, tout *devenir* dans ses actes. Il s'ensuit encore que la volonté divine ne saurait formellement consister dans la poursuite, le désir, *appetere*, d'un bien extérieur et indépendant de lui, qui constituerait la perfection essentielle de sa volonté. Son acte essentiel réside dans une complaisance pleine d'amour et de respect avec laquelle Dieu s'embrasse et se contient lui-même comme le bien absolu ; s'il peut s'étendre aux autres biens, ce n'est qu'à titre de cause, et non pour se perfectionner soi-même par leur possession ou par son union avec eux, ni pour compléter sa félicité, *non afficitur a rebus, sed efficit res.*

Ainsi, de même que le vouloir divin, dans sa plus profonde racine, est déjà un vouloir possédant et jouissant, il ne peut dans ses rapports avec les biens extérieurs se révéler autrement que comme vouloir productif ou libéral. Le fond de cette doctrine est de foi, car il n'est que l'application du dogme de la simplicité et de l'indépendance de Dieu à la volonté divine.

[1] Bonav., *loc. cit.* « Voluntas in Deo est magis proprie et completiori modo quam in nobis. Voluntas enim in nobis est per differentiam a substantia et actu, est per distantiam a fine ; in Deo autem per omnimodum indifferentiam horum, scilicet substantiæ, virtutis, actus et finis. »

DÉVELOPPEMENTS.

506. — En tant que le vouloir des créatures est de sa nature un vouloir qui devient, qui tend à quelque chose, on peut dire qu'il n'y a pas en Dieu de vouloir, car sa volonté n'a rien de commun avec celle que nous connaissons par l'expérience. C'est le sentiment d'Angelus Silesius, quand il dit dans un de ses distiques, I, 294. « Nous demandons, Seigneur, que votre volonté se fasse, et cependant il n'y a point en vous de volonté, mais un éternel repos. » Toutefois, à parler rigoureusement, il faut dire avec saint Bonaventure *(ci-dessus)*, que Dieu, par cela même que son vouloir est un repos absolu, possède un vouloir dans l'acception la plus vraie et la plus parfaite de ce mot, et qu'il doit être l'idéal de la perfection où aspire notre volonté.

L'idée du mouvement ne peut s'appliquer à la volonté divine dans le sens propre. Elle ne lui est applicable qu'autant que le rapport vivant entre le sujet et l'objet (ce rapport existe dans toute activité vitale) offre une certaine ressemblance avec le mouvement local et avec le mouvement qui se produit d'une façon ou d'une autre dans la vie animale. Dans le vouloir, ce rapport présente un caractère particulier : en poursuivant son objet par l'amour, l'estime, etc., ce vouloir met un objet en relation avec un autre qui lui sert de but. Aristote a dit dans le premier sens : *Primum movens immobile*, et les platoniciens ont dit dans le second : *Primum movens movet seipsum.*

507. — III. De ce que le vouloir divin est substantiel, ou réellement identique à la substance divine, il s'ensuit d'abord qu'il n'y a point en Dieu, comme dans les créatures, de cause proprement dite, ou que son vouloir ne peut être influencé par une cause; cela ne peut avoir lieu dans un acte increé, par qui tout a été créé. L'influence causale peut s'envisager soit du côté de l'objet, soit du côté de la volonté.

1. Il ne peut y avoir en Dieu d'influence causale du côté de l'objet ; car cette cause devrait être réellement distincte de l'acte qu'elle occasionne et le précéder. Or, rien n'existe hors de Dieu que par son vouloir, et en Dieu le vouloir même est essentiellement identique à la

bonté objective, à laquelle il se rapporte principalement. De même, le vouloir d'autres biens est réellement identique au vouloir de la propre bonté de Dieu, et le premier ne peut pas sortir du second comme un acte résultant d'une cause, ni subsister à côté de lui. Ainsi, quand en parlant de Dieu, on entend, comme lorsqu'il s'agit de la volonté créée, par motif du vouloir, un objet qui provoque le vouloir, une cause qui lui sert de motif, *causa motiva*, il n'y a pas pour la volonté divine de motif hors de Dieu ni en Dieu même, qui soit réellement distinct de son vouloir, pas plus qu'il n'y a pour lui de cause finale réellement distincte de son vouloir, où il chercherait son repos et sa satisfaction, et avec lequel il devrait tendre à s'unir.[1]

508. — Par contre, il est essentiel au vouloir divin, plus encore qu'à tout vouloir raisonnable, que dans tous ses actes il poursuive des fins, qu'il se décide par le vouloir du but au vouloir des moyens, qu'il rapporte et ordonne les moyens voulus au but voulu. Si donc par motif on entend seulement la fin qui sert de fondement au vouloir des moyens et qui les détermine, si ce motif a le caractère d'une « raison, » il y a aussi pour tout vouloir divin, en tant qu'il se rapporte à des biens subordonnés, un motif, de même qu'il y a un but ou une raison finale à laquelle il rapporte ces biens subordonnés. Entendus dans ce sens, le motif et le but final n'ont pas besoin d'être réellement distincts de l'acte du vouloir divin. En revanche, il faut qu'en Dieu le *premier* motif et la *dernière* fin soient réellement identiques à son vouloir, précisément parce qu'il ne peut y avoir pour lui de motif et de fin qui serait la cause véritable de son vouloir, et que le terme suprême de son vouloir réside nécessairement dans la souveraine bonté de son être.

[1] Voy. S. Aug., *de Gen. contr. manich.*, lib. I, cap. II : « Si qui dixerint : » Quid placuit Deo facere cœlum et terram? respondendum est eis qui causas » et voluntatem scire quærunt, quod voluntas Dei omnium quæ sunt ipsa sit » causa. Si enim habet causam voluntas, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit : Quare fecit Deus cœlum » et terram? respondendum est illi : Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est » cœli et terræ, et ideo major est voluntas Dei quam cœlum et terra. Qui » autem dicit : Quare voluit facere cœlum et terram, majus aliquid quærit » quam est voluntas Dei ; nihil autem ea majus inveniri potest. Compescat » ergo se humana temeritas, et id quod non est non quærat, ne id quod est » non inveniat. »

Mais tandis que ce but suprême n'est pas posé par le vouloir divin, qu'il se trouve avant lui et préexiste, tous les autres buts, tous les autres motifs et fins du vouloir divin doivent être posés et déterminés par lui, et ils ne deviennent pour la volonté divine des motifs et des fins que parce qu'elle les fait tels. C'est pour cela qu'ils ne sont pas pour le vouloir divin des motifs et des fins, sinon en ce sens que le vouloir divin tombe sur tel ou tel objet subordonné, qu'il le dispose et l'ordonne de telle manière.

Quand les libres actions de la créature, la prière, le mérite ou le démérite déterminent le vouloir de Dieu, cela n'a pas lieu en ce sens que ce soit un motif qui agisse sur Dieu du dehors; c'est une occasion à laquelle Dieu a égard à cause de lui-même, dont l'existence et la valeur ne sont du reste amenées que par son influence ou avec sa permission, par conséquent qui dépendent déjà de son vouloir.

509. — 2. Ce qui est vrai de l'influence objective du vouloir divin l'est également de son influence subjective. Si la volonté divine ne peut être engagée à vouloir par un objet distinct de cette volonté, elle ne peut pas non plus, comme la volonté créée, être excitée à vouloir par sa nature ou son inclination, comme par une cause proprement dite, pour se perfectionner et se satisfaire elle-même en posant ou en suscitant un acte. Autrement, elle ne serait pas de sa nature un acte absolument actuel et parfait ; elle se montrerait au contraire comme ayant besoin de compléter sa perfection par l'acte qui est à poser. Et cela est aussi vrai de l'inclination qui sert de fondement à l'intention d'un but, comparée à l'excitation de cette intention, que de l'intention d'un but par rapport au vouloir des biens subordonnés à ce but.

510. — Cela n'empêche pas, toutefois, que la perfection absolue du vouloir divin ou sa bonté souveraine ne puisse être envisagée comme la « raison, » et la règle qui occasionne et incline la direction de son vouloir vers des objets déterminés, ou plutôt qu'elle ne se laisse déterminer ou conduire vers cette direction [1].

[1] Si saint Augustin a nié ci-dessus, n. 503, qu'on puisse assigner au vouloir créateur de Dieu une autre cause que sa volonté, il ne laisse pas de dire ailleurs, *De doct. christ.*, lib. I, cap. XXXII : « Quia bonus est Deus, sumus,

Il faut donc, dans ce sens, considérer en Dieu l'amour de la bonté objective de son être, où réside le germe de la bonté formelle de sa volonté, comme le fondement de l'intention de sa gloire et de sa communication au dehors, et cette intention comme la cause qui détermine sous quelle forme et par quels moyens il veut se glorifier et se communiquer. Et c'est ainsi que l'amour de Dieu pour lui-même, par opposition à son vouloir dirigé vers le dehors, a toute la valeur positive, toute l'importance qu'ont chez les hommes l'inclination, le penchant de la volonté par rapport aux actes qui en émanent, sans que la satisfaction de ce penchant ou besoin, ou sans que le vouloir devienne un acte nouveau.

DÉVELOPPEMENTS.

511. — Cette doctrine, dans sa substance, est la plus commune parmi les théologiens. *Voyez* surtout Ruiz., *loc. cit.*, disp. XV, bien que la terminologie et les expressions ne soient pas toujours les mêmes.

Saint Thomas, par exemple *(Contr. gent.*, lib. I, cap. XXVIII : *Quod divinæ voluntatis nihil potest esse causa)*, n'hésite pas à dire : « Finis divinæ voluntatis est sua bonitas (objectiva); » ipsa igitur est Deo causa volendi, quæ est etiam ipsum » suum velle; » tandis qu'au chapitre LXXXVI, il dit que la « bonté » est simplement « la raison de vouloir. » Et parce qu'en Dieu toutes les fonctions de la volonté sont contenues dans un seul acte, il en conclut qu'ici un acte de la volonté ne peut être la « cause » d'un autre acte ; tout ce qui est possible, c'est qu'une « direction » de la volonté soit la « raison » d'une autre. Il n'emploie cette expression que pour indiquer que la bonté de Dieu est pour lui la « raison de vouloir » d'une toute autre manière que ne le sont ses autres buts ; que c'est une « cause quasi formelle » qui détermine la volonté de Dieu et constitue toute sa perfection intrinsèque.

Dans le langage habituel, au surplus, le terme de « cause » ne se prend pas d'une façon aussi exacte, car on appelle

» et in quantum sumus, boni sumus. » Mais le « quia bonus » renferme ces deux sens : « quia bonus est bonitate objectiva essentiæ. » et « quia bonus est » bonitate formali voluntatis, » ainsi que nous l'avons ci-dessus expliqué dans le texte.

cause, qu'il s'agisse de la volonté de Dieu ou de la volonté de l'homme, toutes les fins, toutes les occasions qui subsistent ou naissent hors de Dieu; tandis que, à parler avec rigueur, il faudrait dire simplement, comme dans le texte cité : « Aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa » volendi, sed unum eorum est alteri causa ut ordinem » habeat ad Dei voluntatem. » Dans la *Somme théologique*, saint Thomas s'exprime avec plus de précision encore, car il rejette cette expression : *Deus vult hoc propter hoc*, et n'admet que celle-ci : *Vult hoc esse propter hoc*, c'est-à-dire : *Vult ea quæ sunt ad finem ordinari ad finem*. En rejetant la première expression, il exclut simplement que Dieu en voulant une chose puisse être incliné et excité à en vouloir une autre comme par un acte nouveau. *Voyez* sur ce passage les remarques, un peu subtiles il est vrai, de Cajétan. Qand nous traiterons de la liberté de la volonté divine, nous parlerons des diverses acceptions du terme *rationes volendi* appliqué à Dieu; nous examinerons la distinction qu'établit saint Thomas, *Contr. gent.*, lib. I, cap. LXXXVI, entre « raison de nécessité, raison d'utilité et raison de convenance; » nous verrons enfin si à chaque direction spéciale de la volonté de Dieu correspond dans l'objet même une « raison spéciale » de vouloir, ou s'il n'y a en Dieu sous ce rapport qu'une « volonté simple. »

512. — IV. De même que l'essence du vouloir divin exige que, contrairement au vouloir des créatures, il n'ait pas hors de lui de cause proprement dite, mais qu'il ait en lui-même sa raison d'être; de même il demande une tout autre position et un tout autre rapport de ses objets avec lui que ce n'est le cas chez les créatures.

L'amour des créatures pour elles-mêmes, pour leur perfection et leur félicité est sans doute la condition et le point de départ de tout leur vouloir. Mais comme les objets extérieurs de leur vouloir subsistent indépendamment d'elles, comme elles dépendent elles-mêmes, quant à leur existence, d'un principe supérieur, et que leur perfection et leur bonheur sont subordonnés à l'influence et à la possession de biens extérieurs, la perfection de leur vouloir ne saurait dépendre tout entière de l'amour qu'elles ont pour elles-mêmes ; elle

dépend essentiellement de leur attachement et de leur subordination à des fins extérieures et plus élevées. Elles peuvent moins encore se prendre elles-mêmes pour but et pour terme de tout ce qu'elles veulent et aiment en dehors d'elles.

513. — Dieu, au contraire, trouve dans sa bonté absolue et infinie, non-seulement l'objet prochain, *objectum proximum*, de son vouloir, mais encore l'objet le plus élevé et le plus excellent, *objectum principale ;* non-seulement le plus élevé, mais encore le seul objet formel de son vouloir, c'est-à-dire le seul qui amène et détermine la perfection intrinsèque de son vouloir. Et comme il est à lui-même son but absolu, il ne peut être ni subordonné à un autre ni complété par lui. Tous les autres objets, au contraire, ne sont que des objets matériels du vouloir divin ; la vouloir divin s'étend à eux, sans que sa perfection en dépende ; il ne les veut pas comme des fins voulues pour elles-mêmes, à moins qu'elles soient subordonnées à d'autres fins.

La bonté infinie étant le seul objet formel du vouloir divin, tout le vouloir qui s'exerce sur les objets matériels a sa raison première dans la bonté divine et y retourne comme au terme final auquel tout le reste est subordonné. Elle est donc aussi pour toutes les directions du vouloir divin l'*objectum primo et per se movens et ultimo terminativum*, et c'est elle qui constitue proprement le centre fécond, le pivot soit du vouloir divin, soit des objets voulus par lui.

Cette doctrine résulte évidemment de la nature du vouloir divin et du rapport objectif et essentiel qui existe entre Dieu, le bien par excellence, et tous les autres biens. On peut la résumer dans cette proposition : tout ce qui est hors de lui, Dieu le veut à cause de lui-même, *propter seipsum*. (Voy. n. 318.)

DÉVELOPPEMENTS.

514. — Cette doctrine, dans la dernière forme où nous venons de l'énoncer, est formulée dans ces mots de la sainte Ecriture : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*, Prov., XVI, 14 ; elle est également contenue dans cette doctrine de foi formulée par le Concile du Vatican, que Dieu a créé le monde par sa bonté, « non ad augendam suam beatitudinem, » nec ad acquirendam, sed ad manifestandam bonitatem

» suam per bona quæ creaturis impertitur; » que le monde lui-même a été créé « pour la gloire de Dieu » et qu'il est destiné à le glorifier. L'intention de manifester sa bonté par la création suppose en effet que Dieu se complaît dans cette beauté et qu'elle est le motif de son opération créatrice; et la destination qu'a le monde de glorifier Dieu implique nécessairement la volonté de rendre à la bonté de Dieu le tribut qui lui revient, ou le rapport des choses créées à Dieu, comme terme final auquel elles doivent servir. Réciproquement, si Dieu veut à cause de lui-même tout ce qui est hors de lui, cela signifie évidemment qu'il lui plaît, à raison de sa complaisance infinie pour sa propre bonté, de la communiquer au dehors, de la manifester, de l'honorer et d'appeler tous les êtres qui sont hors de lui à participer à sa bonté, à la manifester et à la glorifier.

515. — Quant à la manière dont les objets formels et les objets matériels se réunissent dans le vouloir divin, ou quant à la manière dont Dieu est, par son infinie bonté, en tant qu'il est à lui-même son but, le premier motif et le terme final de son vouloir au dehors, on peut la déterminer ainsi : 1° le vouloir et l'amour des autres biens ont pour premier motif la complaisance de Dieu dans sa propre bonté ; c'est son point de départ et son point de retour, et voici comment : *a.* le bien infini, par la plénitude surabondante de sa richesse, étant éminemment communicable, fécond et puissant, sa complaisance pour lui-même éveille en lui la complaisance de le communiquer ; *b.* ce bien, en tant qu'il est la beauté infinie, est susceptible d'être exposé, manifesté, multiplié en quelque sorte dans des copies, et c'est ainsi que la complaisance dans l'idéal amène la complaisance dans les copies ; *c.* ce bien, étant digne de tout honneur et de toute gloire, à cause de son excellence et de sa majesté souveraine, l'estime de lui-même détermine Dieu à vouloir hors de lui des êtres qui l'honorent et le glorifient [1].

2° En Dieu, le vouloir et l'amour rapportent à lui, comme à leur terme final, toutes les choses extérieures, car il doit

[1] *Voy.* Thom., *Contr. gent.*, lib. I, cap. LXXV, surtout argum. 2 et 3, et ci-dessus § 84-86.

vouloir que ces choses soient et opèrent ce qui est conforme à leur origine, c'est-à-dire à l'amour qu'il se porte à lui-même; il doit vouloir, *a.* que, participant à sa bonté, elles s'attachent et se soumettent à lui par amour; *b.* il doit vouloir qu'étant l'image de sa beauté, elles la manifestent, lui rendent hommage, la louent et l'exaltent; *c.* il doit vouloir, puisqu'elles sont soumises à son pouvoir et à sa majesté, qu'elles la servent et la glorifient en l'estimant et en l'honorant.

516. — De cette genèse et de cette hiérarchie du vouloir divin, il résulte naturellement que les créatures, bien qu'elles ne soient voulues que secondairement et dans un rapport essentiel à une fin suprême, occupent cependant dans le vouloir divin une toute autre position que celles qu'occupent dans notre volonté les moyens et les instruments que nous employons. Ces moyens nous servent à atteindre un but distinct d'eux, ou nous ne les employons que pour satisfaire un besoin; nous ne les estimons pas en eux-mêmes, nous ne les traitons point comme des fins ou comme s'ils étaient eux-mêmes leurs propres fins. Comme Dieu se laisse déterminer par l'amour de soi à transmettre et à manifester au dehors sa bonté intérieure, il veut aussi véritablement que les créatures possèdent le bien qu'il leur communique, qu'elles se complaisent dans la bonté, la beauté et l'excellence qui les rendent semblables à leur idéal, de sorte qu'il se donne lui-même à elles pour être leur possession et leur jouissance. Son vouloir implique donc nécessairement une véritable complaisance pour la créature, une estime de sa bonté et un respect de son excellence; et il exclut nécessairement tout égoïsme du côté de Dieu et toute dégradation du côté de la créature. Cette circonstance que le motif et le but final du vouloir divin réside dans la bonté de Dieu a seulement pour effet de rendre ce vouloir plus désintéressé, plus noble et plus saint, de donner à ses objets même extérieurs une plus haute dignité et une plus haute consécration.

517. — Voici en quels termes saint Augustin formule cette doctrine : « Diligit nos Deus et multum nobis dilec-
» tionem ejus erga nos divina Scriptura commendat. Quo-
» modo ergo diligit? Ut nobis utatur, an ut fruatur? Sed si

» fruitur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit. Omne
» enim bonum nostrum vel ipse vel ab ipso est : cui autem
» obscurum vel dubium est non egere lucem rerum harum
» nitore, quas ipsa illustraverit ? Dicit etiam apertissime
» propheta : Dixit Domino, Deus meus es tu, quoniam bono-
» rum meorum non eges. *Psalm.* xv, 1. Non ergo fruitur
» nobis, sed utitur. Nam si neque fruitur neque utitur, non
» invenio quemadmodum diligat. Sed neque sic utitur ut nos,
» nam nos res quibus utimur ad id referimus ut Dei bonitate
» perfruamur ; Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum
» refert. Quia enim bonus est, sumus... Ille igitur usus, qui
» dicitur Dei, quo nobis utitur non ad ejus, sed ad nostram
» utilitatem refertur, ad ejus autem tantummodo bonitatem.
» Cujus autem nos miseremur et cui consulimus, ad ejus
» quidem utilitatem id facimus eamque intuemur ; sed nescio
» quomodo etiam nostra fit consequens, cum eam misericor-
» diam, quam impendimus egenti, sine mercede non relin-
» quit Deus. Hæc autem merces summa est, ut ipso perfru-
» amur, et omnes qui eo fruimur nobis etiam invicem in ipso
» perfruamur. » *De doct. christ.*, lib. I, cap. xxxi.

518. — V. Du caractère substantiel du vouloir divin il résulte qu'il faut lui attribuer toute les propriétés négatives et positives qui distinguent généralement la perfection intrinsèque de Dieu. Les rapports qu'il soutient avec ses différents objets révèlent la manière selon laquelle ces objets s'appliquent au vouloir divin.

519. — Et d'abord le vouloir divin est : 1º un vouloir originel, indépendant, absolu ; toute sa perfection intérieure subsiste en elle-même et par elle-même et lui revient avec une nécessité absolue. Or, cette perfection nécessaire exige que le vouloir divin ne puisse en aucun moment être conçu comme indécis, même en ce qui concerne les objets matériels, secondaires et dépendants de lui. Quant à la tendance précise de sa résolution vers tel objet, elle n'a pas besoin d'être elle-même nécessaire, parce que la perfection de l'acte ne dépend que de sa direction vers son objet formel ; elle ne pourrait pas même être nécessaire, parce que le vouloir cesserait d'être absolument indépendant de tout objet placé hors de lui.

520. — 2º Le vouloir divin est un acte absolument sim-

ple, c'est-à-dire un seul acte indivisible par lequel Dieu veut tout ce qu'il veut, quoiqu'il veuille chaque objet d'une manière conforme à sa nature. Ce qui est nécessaire, il le veut nécessairement, et il ne veut pas nécessairement ce qui n'est pas nécessaire ; en sorte que cet axiome : *Eodem actu Deus vult se et alia*, laisse intacte la libre élection de Dieu par rapport aux choses extérieures. La raison formelle de cette simplicité consiste, *a*. en ce que l'unique objet formel du vouloir de Dieu, c'est son être absolument simple ; c'est par lui que Dieu veut tout le reste, c'est de lui que la volonté divine se répand sur tous les autres objets et c'est à lui qu'elle les rapporte tous ; *b*. en ce que cet objet formel contient virtuellement dans sa plénitude infinie la bonté de tous les autres biens et qu'il est leur cause absolue, et aussi en ce que le vouloir des autres êtres n'est point une actualisation de la volonté divine, mais seulement une direction nouvelle émanée de sa perfection, ou un nouveau rapport de son acte substantiel avec lui-même. C'est pour la même raison que Dieu veut par un seul et même acte tous les objets extérieurs, si différents qu'ils soient entre eux; de sorte que le plus ou le moins, que la différence spécifique des objets extérieurs n'entraîne aucune variété dans la constitution intime de son vouloir. Ce vouloir est donc irrévocable à cause de sa simplicité. *Voy*. Thom., *Contr. gent.*, lib. I, cap. LXXVI-LXXVII.

521. — 3° Le vouloir divin est infini, soit, *a*. par rapport à son objet, car il a et il doit avoir essentiellement un objet infini en acte, qui le détermine et dans lequel il se repose ; soit, *b*. par rapport à l'intensité et à la perfection de son activité, car il aime et il veut l'objet infini aussi parfaitement que cet objet peut être voulu et aimé. Par contre, on ne saurait exprimer l'infinité du vouloir de la même manière qu'on exprime celle de la connaissance ; car si l'on peut dire que Dieu connaît tout, qu'il peut tout, on ne saurait dire que son vouloir est universel, qu'il veut tout, *omnivolens*. En fait, Dieu ne veut pas tout ce qu'il peut vouloir, ni tout ce qui peut être voulu par d'autres êtres, le péché, par exemple ; la perfection de son vouloir exige seulement qu'il ne veuille que ce qu'il lui plaît de vouloir et ce qui est digne de son vouloir. L'universalité comprise dans

l'infinité exige simplement que « tout ce qui est et tout ce qui est voulu par d'autres êtres, ainsi que ce vouloir lui-même, dépende essentiellement de lui et soit placé sous son empire. » *Voy.* Bonav., in II, *dist.* XLV, art. II.

522. — 4° Le vouloir divin est immuable et éternel, non-seulement, *a.* par rapport à sa perfection substantielle et morale, mais aussi, *b.* en ce qui concerne ses libres décrets, qui sont irrévocablement résolus de toute éternité et subsistent à jamais. *Voy.* ci-dessus n. 218, 225 et suiv. La raison spéciale du premier est que l'objet formel et le but suprême de la volonté divine, avec laquelle cet objet est réellement et substantiellement identique et dont il ne peut être ni séparé ni détourné, est immuable et éternel. La raison du second, c'est que tous les desseins de Dieu ont été de prime abord arrêtés avec une connaissance absolue de toutes les fins, de tous les moyens et de toutes les conditions de la chose voulue. *Voy.* Thom., I *Part.*, quæst. XIX, art. VII.

523. — 5° Enfin le vouloir divin est un vouloir partout présent, à cause de son identité réelle avec la substance divine; car la présence universelle de la substance divine dans les choses, dans les temps et les espaces s'exerce justement par le vouloir de Dieu comme une présence active qui domine tout et donne à tout sa raison d'être; et, réciproquement, le vouloir divin, grâce à la toute-présence de la substance divine, apparaît comme un vouloir qui non-seulement s'approche des objets extérieurs d'une manière idéale et affective, mais les embrasse, les pénètre, les supporte et les contient dans le rapport et la dépendance la plus étroite.

524. — VI. Ces mêmes raisons et surtout l'identité réelle du vouloir avec la connaissance absolue et la toute-puissance de Dieu, expliquent comment le vouloir divin possède aussi d'une facon éminente toutes les propriétés spécifiques qui distinguent comme tel le vouloir divin (par opposition à l'être et à la connaissance), en sorte qu'on peut le considérer par rapport à tous les degrés plus profonds du vouloir et de l'effort, comme la plus pure et la plus idéale perfection du vouloir.

525. — 1° C'est le vouloir le plus éclairé, il ne résulte pas d'un mouvement plus ou moins obscur de la nature; il provient

essentiellement de la connaissance intellectuelle la plus nette et la plus complète. C'est le vouloir le plus pur, car il est dirigé par cette connaissance même, qui estime les objets d'après leur valeur intime ; il ne vise donc point à satisfaire un besoin subjectif; il vise seulement à ce que le bien objectif subsiste comme tel, qu'il se répande et soit glorifié.

526. — 2° Le vouloir divin est absolument indépendant; il ne peut en aucune façon être excité, attiré ou dirigé par quoi que ce soit hors de lui ; il porte en lui-même son principe, son but et sa loi; il se détermine de lui-même à tout ce qu'il veut, et de telle sorte qu'il est voulu en lui-même avec la parfaite conscience de sa valeur. Ce n'est donc pas seulement un vouloir doué d'une liberté quelconque; il est libre de toute violence extérieure, morale ou absolue, ainsi que de cette nécessité intérieure qui naît d'une connaissance obscure et partielle; c'est un vouloir absolument libre, libre de toute influence, de toute excitation du dehors, libre aussi de cette sorte de nécessité interne qui naît du besoin d'un objet extérieur, ou d'une pression intérieure qui précède le vouloir et qui fait que chez nous le vouloir même le plus conscient n'apparaît pas comme absolument voulu.

Dieu, au contraire, veut tout ce qu'il veut, simplement parce qu'il lui plait de le vouloir et parce que son vouloir, c'est lui-même; et s'il se veut nécessairement, il se veut cependant lui-même essentiellement avec un amour d'estime, comme un bien absolument digne de son amour; et il possède cet amour parce qu'il veut l'avoir comme étant digne de lui; s'il le possède de toute nécessité, c'est uniquement parce qu'étant la bonté absolue il ne peut se déplaire à lui-même, et que sa volonté, absolument parfaite, consiste essentiellement dans la complaisance au bien absolu.

Relativement à tous les autres objets, au contraire, cette liberté du vouloir divin est essentiellement une liberté d'élection ; mais, ici encore, ce n'est point une simple aptitude à choisir, c'est, positivement et négativement, une puissance souveraine d'élection; non-seulement la volonté divine est indépendante dans son choix des choses, mais elles rend ces choses dépendantes d'elle-même. Elle ne se décide donc à vouloir que parce qu'elle condescend à vouloir.

527. — 3° Le vouloir divin est le plus calme et le plus agréable des vouloirs. Ce n'est point une recherche pénible, une convoitise; c'est une simple complaisance dans le plus élevé et le plus beau des biens. Par son unité absolue avec ce bien, il apparaît comme une jouissance douce et tranquille, tandis qu'au dehors il ne se présente que comme une opération, une disposition et une ordonnance sage et bienfaisante, qui vise uniquement à produire dans la perfection intrinsèque et dans la disposition extérieure de la créature une image de sa propre beauté, par conséquent un ouvrage beau sous tous ses aspects.

528. — 4° Le vouloir divin est un vouloir absolument noble, droit, équitable, saint par conséquent. Absolument noble, parce qu'étant une complaisance pure et immuable dans le bien suprême, il implique essentiellement la plus haute estime pour sa dignité absolue; tandis que tous les autres biens, il ne peut les vouloir qu'autant que ces biens et le vouloir de ces biens sont proportionnés à sa dignité. Absolument droit et équitable, parce que toutes ses résolutions et tous ses actes demeurent fixés vers le but moral le plus élevé, et qu'il les dispose en vue de ce but. Absolument saint, parce qu'il veut tout de la manière la plus parfaite dans le bien souverain, et qu'il ne peut pas plus s'écarter de ce but et de la direction vers ce but que renier et détruire sa propre nature.

529. — 5° Enfin, le vouloir divin, quant à ses effets extérieurs, est un vouloir absolument puissant et efficace, à cause de son unité substantielle avec la dignité et la puissance de l'être divin. Tout ce qu'il veut, il peut l'atteindre et le réaliser par lui-même, et sans lui rien ne peut être atteint et réalisé par d'autres êtres. Il faut donc lui attribuer un empire souverain, tant moral que physique, sur tout le vouloir des créatures.

DÉVELOPPEMENTS.

530. — Toutes ces propriétés peuvent se ramener à leur commune racine, la liberté absolue du vouloir divin, en prenant le mot de liberté dans son acception la plus générale : *a.* comme exemption de tout ce qui révèle l'imperfection du vouloir ; *b.* comme une aptitude pleine et illimitée,

comme une disposition à tout ce qui manifeste la perfection du vouloir.

Le vouloir divin est donc, *a.* absolument exempt : 1° de toute nécessité antécédente, de toute dépendance résultant du défaut de clarté dans la connaissance, de toute influence extérieure, exempt de tout assujettissement à un but ou à une loi extérieure, par conséquent de toute nécessilé qui s'imposerait à lui, *libertas a necessitate* dans un sens éminent. 2° Sous le rapport affectif, il est affranchi de tout défaut de satisfaction et de toute aspiration vers une satisfaction qui lui ferait défaut, par conséquent de toutes les dispositions inconciliables avec la joie et la jouissance la plus pure. 3° Sous le rapport moral, il échappe à toute possibilité de s'écarter de sa vraie direction ou d'approuver que les autres s'en écartent, *libertas a peccato* dans le sens éminent. 4° Par rapport à son opération, il n'a besoin d'aucun moyen, d'aucune ressource extérieure, et il n'est jamais impuissant en face des obstacles du dehors, *libertas ab impotentia et impedimentis.*

b. De là vient que le vouloir divin est également doué d'une souveraine liberté 1° pour apprécier et aimer de la manière la plus lumineuse, la plus pure, la plus complète, tout ce qui est bien, selon sa valeur intrinsèque; 2° pour en jouir de la manière la plus absolue et la plus paisible; 3° pour s'attacher de la manière la plus ferme et la plus constante au but moral et à la perfection du vouloir lui-même; 4° pour vouloir de la manière la plus efficace tout ce qu'il peut atteindre et réaliser, ou tout ce qu'il veut que les autres atteignent et réalisent. Nous verrons ailleurs que toutes ces propriétés peuvent, sous un autre point de vue, se résumer dans la sainteté de la volonté divine, comme dans leur centre et leur sommet; ou plutôt nous montrerons que cette volonté est la sainteté même ou le saint amour.

531. — Nous achèverons dans ce qui va suivre de confirmer et d'expliquer toutes ces propriétés de la volonté et du vouloir divin, en étudiant successivement la volonté divine dans ses quatre directions principales : nous examinerons 1° son rapport de principe avec le vouloir; 2° son rapport affectif avec ses objets; 3° son rapport moral avec son but moral, et 4° son rapport dynamique avec ses effets au dehors.

§ 97. Rapport de la volonté divine avec son vouloir en tant qu'elle est son principe ; ou la volonté divine considérée comme libre arbitre.

Ouvrages à consulter : Magist., *in* I, *dist.* XLIII et XLIV; *in* II, *dist.* XLV (sur la liberté humaine, ajoutez S. Bonav.); Thom., *Quœst. disp. de bono,* quæst. XXIII, art. IV, et XXIV, art. III; in I *Part.,* quæst. XIX, art. IX et X; *contr. Gent.,* lib. I, LXXX-LXXXVIII; Suarez, *Relectio de libertate Dei;* Ruiz, *de Vol. Dei,* disp. VIII et seq.; Hauzeur, lib. I, *quœst.* XIII; *Theol. Wirceb.* (Kilber), disp. V, cap. I; Berlage, *Dogm.,* t. I; Kleutgen, t. I, très-détaillé.

532. — La manière particulière dont la volonté, par opposition aux autres facultés, est le principe de ses actes, comme de toutes les opérations et de tous les effets qui dépendent de ce principe, consiste en ce qu'elle pose tous ses actes avec une pleine conscience de leur objet, de leur but et de leur rapport à ce but, en vertu de la complaisance qu'elle a pour cet objet, pour ce but et pour le rapport de son acte avec l'un et l'autre; elle ordonne l'acte vers son objet et son but par un jugement formel émané d'elle-même, afin que l'acte soit posé comme correspondant à l'intention de celui qui agit. Cette manière d'être actif s'appelle généralement *agere voluntarie (voluntarium est actus procedens a voluntate cum cognitione finis),* par opposition à *agere naturaliter* ou *per motum naturæ,* ou par opposition à une activité qui résulte d'une impulsion qui est dans la nature de la force, d'une impulsion extérieure.

Or, comme la volonté créée peut avoir certains actes ou plutôt certaines affections auxquelles elle est excitée sans réflexion préalable, il y a également chez elle des actes qui n'ont pas le caractère spécifique du volontaire, et c'est pourquoi on distingue aussi dans les actes de la volonté créée le « mode d'agir naturellement » du « mode d'agir volontairement. » En Dieu cette distinction est inadmissible, parce que son vouloir est accompagné de la conscience la plus claire, et qu'il consiste essentiellement en ce qu'il est lui-même voulu. *Voy.* S. Bonav., *loc. cit.*, Quæst. II.

533. — Comme ce mode de poser ses actes implique dans a volonté une indépendance et une autonomie particulière et qu'il emporte l'aptitude de jouir de ses actes, de les utiiser et d'en disposer, on peut considérer la propriété de la volonté qui y correspond comme une sorte de pouvoir *potestas*) sur ces actes, et appeler tous les actes qui sont posés d'une manière pleinement volontaire, des actes libres, nème en faisant abstraction du pouvoir de décider de leur être ou de leur non-être. C'est en ce sens que l'ancienne école franciscaine parle d'une « liberté essentielle de la volonté » nécessaire à chaque volonté et à chaque vouloir, et par conséquent au vouloir nécessaire lui-même, par xemple à l'amour des bienheureux envers Dieu et à l'amour le Dieu envers lui-même, dès que c'est un véritable vouloir. On peut dire en ce sens que tout le vouloir de Dieu, y compris le vouloir par lequel il se veut lui-même, est souverainement libre, parce qu'il est essentiellement subordonné à a plus parfaite connaissance et qu'il ne dépend point d'une mpulsion ou d'une excitation du dehors. Saint Thomas, au contraire, ne veut pas que le vouloir même conscient, quand l est inévitable, soit un acte libre ; il serait plutôt, comme le vouloir inconscient, un acte naturel, parce que, comme celui-ci, il est nécessaire, et surtout parce qu'il existe en Dieu en vertu de la perfection essentielle de sa nature, et qu'en ce sens il lui est souverainement naturel.

534. — Le pouvoir, la faculté qu'a la volonté de diriger ses actes vers leur objet et leur but avec conscience et complaisance, implique aussi plus ou moins, du moins relativement à certains objets et à certaines fins, la faculté de décider si l'acte doit ou ne doit pas s'accomplir.

A ce point de vue, la liberté générale et essentielle de la volonté est une liberté de décider formellement de l'être et du non-être de cet acte, *libertas arbitrii*, ou *libertas voluntatis deliberantis et arbitrantis;* son pouvoir sur cet acte apparaît comme un empire, *dominium in actus*, et sa fonction décisive devient une élection. Sous le premier rapport, le jugement pratique se présente comme un conseil proprement dit, *consilium*, et sous le second rapport, comme une détermination de soi-même, *imperium in proprios actus.*

Mais comme cette liberté spéciale n'est dans certains

actes qu'une suite de la liberté essentielle de tous les actes parfaits de la volonté, elle n'exclut pas, elle suppose plutôt que la volonté, relativement aux autres actes, et précisément à ceux dont elle part pour continuer de se décider elle-même, n'a que la liberté essentielle, ou qu'elle les pose naturellement de l'une ou de l'autre manière; car ou elle y est excitée par sa nature, comme la volonté créée, ou bien, comme la volonté divine, elle contient déjà l'acte dans la perfection essentielle de sa nature.

535. — Si la notion formelle de la liberté d'élection demeure la même chez tous les êtres à qui elle revient, son indépendance, sa manière de s'exercer, son terrain, sa tâche et son efficacité diffèrent sensiblement selon que la nature est plus ou moins parfaite, ou selon l'état particulier de ces êtres. Il y a sous ce rapport une différence essentielle entre la volonté créée, surtout la volonté humaine, et la volonté divine.

1° La volonté humaine dépend dans son choix, 1° de l'influence des objets extérieurs, des besoins subjectifs et du mouvement intérieur que lui imprime son auteur; 2° avant de choisir, elle a plus ou moins besoin d'une délibération, d'un examen formel comparatif, qui peut la faire hésiter ou reculer, et elle accomplit ordinairement son choix en excitant en elle des actes nouveaux ou des affections nouvelles, au lieu de donner simplement à l'acte qui précède une direction nouvelle; 3° l'espace où se meut le choix est en partie restreint par suite de la connaissance imparfaite des buts et des moyens, mais il s'étend aussi en partie à des objets qui ne peuvent et ne doivent pas être en soi un objet d'élection, au mal; 4° pour cette raison, et aussi parce que la volonté créée ne possède pas de prime abord toute sa plénitude, le choix a pour tâche d'exciter ces sortes d'actes par lesquels la volonté s'efforce d'atteindre à sa propre perfection; 5° c'est pour cela enfin que le choix tend plutôt à se rattacher à des rapports avec les objets extérieurs du vouloir, vers lesquels il tend d'une manière ou d'une autre, qu'à produire et à dominer les objets mêmes.

536. — Si toutes ces propriétés, toutes ces circonstances, ou une partie seulement, étaient de l'essence de la liberté d'élection, en tant qu'elle révèle la perfection active qui

distingue la volonté, il ne pourrait pas y avoir en Dieu de liberté d'élection proprement dite. Mais comme elles supposent ou manifestent toutes une imperfection de la volonté, la liberté d'élection qui revient à Dieu est éminemment libre, parce qu'elle est affranchie de toutes. C'est un empire positif, ou plutôt l'unique empire souverain que Dieu exerce sur son propre vouloir et sur tous ses objets extérieurs.

En fait, 1° le vouloir de Dieu, et notamment son élection, est indépendant de tous les êtres extérieurs et de toute espèce de besoin. 2° Sa connaissance étant absolument parfaite, sa délibération n'a pas besoin de réflexion ou de consultation formelle; elle est arrêtée irrévocablement de toute éternité. Dieu ne peut pas non plus, et il n'en a pas besoin, en se décidant, exciter en soi un acte nouveau, car son acte essentiel étant infini suffit à tout; tout ce qu'il peut admettre, c'est une direction spéciale au dehors. 3° Comme il sait tout, qu'il est la sagesse souveraine et que sa puissance est infinie, le domaine de son choix est illimité, bien qu'il ne comprenne pas comme objet positif ce qui serait l'objet d'un choix mauvais et dépourvu de sagesse. 4° La tâche de son élection ne saurait consister à donner à la volonté une précision qui lui manquerait encore pour être parfaite, mais seulement à appliquer et à faire valoir sa perfection au dehors. 5° Son efficacite est telle qu'elle produit par sa propre vertu et domine pleinement tous les biens sur lesquels tombe l'élection. Le caractère spécifique qui distingue ce domaine souverain de celui qui appartient aux créatures est expliqué ainsi par les théologiens : c'est moins un domaine « sur ses propres actes qu'un domaine d'usage *relativement* à son acte propre et *sur* les effets de la volonté ; » or, comme tous les objets extérieurs de la volonté divine sont essentiellement ses effets, ce n'est pas simplement un domaine *relativement* à l'acte de la volonté, mais un domaine *sur* les objets mêmes de la volonté.

537. — Quant à l'espace où elle s'exerce, la liberté d'élection se divise : 1° en liberté de contradition ou d'exercice : elle décide entre vouloir et ne vouloir pas, entre l'exercice actuel et le non-exercice d'un acte; 2° en liberté de spécification : elle décide entre des biens et des moyens de différentes espèces; 3° en liberté de contrariété, qui se décide pour le bien ou pour le mal. En Dieu, d'après ce qui pré-

cède, la liberté d'élection ne peut être envisagée que comme liberté de contradiction et de spécification, et en ce sens seulement que la liberté d'exercice ne saurait se distinguer de la liberté de contradition, puisque la décision de sa volonté relativement au vouloir est arrêtée de toute éternité.

538. — I. Il est tout d'abord indubitable que la liberté d'élection n'appartient pas et n'a pas besoin d'appartenir à la volonté divine relativement à *tout* son vouloir. Si cela n'est ni possible ni nécessaire pour les créatures elles-mêmes, à plus forte raison quand il s'agit de Dieu, qui renferme dans la perfection absolue de son essence et de sa nature un vouloir actuel et absolument parfait. Elle subsiste donc nécessairement et elle a nécessairement une direction précise, notamment une direction vers Dieu même, comme bien infini. Cette nécessité est même plus stricte et plus absolue que ce qu'on nomme nécessité de nature dans les actes des créatures, parce que le vouloir divin, dans cette direction, non-seulement ne sort pas de la nature de Dieu, mais est actuellement contenu dans sa nature, en même temps que dans son essence. C'est donc une nécessité essentielle, c'est-à-dire fondée dans l'essence de Dieu.

Cependant comme cette nécessité essentielle a son fondement dans l'absolue perfection de Dieu, que non-seulement elle n'exclut pas de la volonté la perfection spécifique et essentielle qui appartient au vouloir comme tel, mais qu'elle l'exige et la fonde, il faut dire que cette nécessité, sans exclure la liberté d'élection, exclut cependant la liberté essentielle du vouloir lui-même, qui sert de fondement à cette liberté (c'est-à-dire la liberté qui est essentielle au vouloir proprement dit), et elle fait que cette liberté revient au vouloir divin, dans sa direction nécessaire, d'une manière absolument parfaite; car la volonté de Dieu se complaît essentiellement à vouloir sa propre bonté.

On peut sans doute sauvegarder aussi le caractère spécifique de la nécessité qui revient à l'amour de Dieu pour lui-même en disant avec saint Thomas que Dieu se veut lui-même d'une nécessité naturelle. Mais on le maintiendra plus nettement en disant avec saint Bonaventure et Scot que cette nécessité, par rapport à son fondement, est une

« nécessité essentielle » et par rapport à sa forme, une « nécessité immuable, » ou enfin, car celle-ci peut également, par voie de conséquence, s'appliquer aux actes libres de Dieu, une « nécessité inévitable, » ou « nécessité de détermination. » Cependant, comme l'usage ordinaire veut que par liberté on entende précisément la liberté d'élection, on ne peut pas dire d'une manière absolue que Dieu se veut lui-même à la fois librement et nécessairement; il faut dire : il se veut nécessairement en un certain sens, et librement en un autre sens.

539. — Consultez sur ce point saint Thomas, *contr. Gent.*, lib. I, cap. XVIII; I part., *Quæst.* XIX, art. 2; Ruiz, *Disp.*, IV. On a surtout discuté sur ces expressions à propos de la question de savoir si on peut appeler un acte libre ou libéral la spiration du Saint-Esprit, en tant qu'elle est le produit de l'amour, contrairement à la génération du Fils, qui est un acte naturel dans le sens le plus rigoureux de ce mot. Nous y reviendrons plus loin.

540. — II. La liberté d'élection, d'après ce qui vient d'être dit, ne peut appartenir à Dieu que par rapport aux biens qui sont hors de lui, et, comme ces biens ne peuvent être réalisés que par la puissance de la volonté divine, par rapport au vouloir qui poursuit cette réalisation. Dieu possède à cet égard la liberté d'élection de la manière la plus absolue et dans la mesure la plus complète. Cette doctrine a été de nouveau définie par le concile du Vatican, qui enseigne que Dieu a créé le monde *liberrimo consilio*, de fide, cap. I, et rejette la doctrine suivante : « Deum non voluntate » ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse » quam necessario amat se ipsum, » can. 5. La liberté d'élection en Dieu avait déjà été énoncée précédemment par le concile de Soissons (1140), confirmé par Innocent II, qui avait condamné cette proposition d'Abélard : « Quod ea » solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo » tantum, vel eo tempore quo facit, et non alio. » De même que dans ce dernier cas, à en juger par la manière dont la question est posée et par le témoignage des contemporains, *voy.* Magist., *loc. cit.*, on exclut non-seulement l'impossibilité d'agir autrement qui résulte du défaut de pouvoir,

mais encore et surtout l'impossibilité qui naît d'un obstacle dans la volonté; de même, dans le premier cas *(conc. Vatic.)*, on exclut non-seulement la nécessité d'agir qui résulte d'une impulsion aveugle de la nature, mais aussi celle qui, comme dans l'amour de Dieu pour lui-même, se fonde sur un jugement sérieux touchant la nécessité objective de l'acte ou son rapport nécessaire avec un bien essentiellement voulu de Dieu. Il est vrai que le concile du Vatican exclut surtout la nécessité qui proviendrait d'un besoin d'obtenir et de compléter son bonheur et sa perfection, « non ad augendam suam beatitudinem nec » ad acquirendam, sed ad manifestendam bonitatem, » cap. I. Mais on voit évidemment que la manifestation, la glorification extérieure de sa perfection n'est pas quelque chose que Dieu doit vouloir, par une nécessité morale absolue, comme lui convenant nécessairement. Dans ce cas, le vouloir de la manifestation de sa perfection appartiendrait à la béatitude intrinsèque et à la perfection de sa volonté; il jaillirait de cet effort vers la perfection, et il serait aussi absolument nécessaire que l'amour de Dieu pour lui-même, ce qui est la doctrine condamnée par le canon 5.

DÉVELOPPEMENTS.

541. — La définition du concile du Vatican était surtout dirigée contre la doctrine d'Hermès, de Gunther et autres, qui supprimaient en Dieu la liberté d'élection ; ils admettaient en Dieu une inclination, née surtout de sa bonté et de sa sagesse, à produire du bien hors de lui, et même le meilleur des biens possible, et, du côté de la créature, une certaine obligation de lui communiquer tous les biens possibles, à laquelle Dieu satisferait à cause de sa sainteté.

Voy. sur ces théories Kleutgen, *loc. cit.*, t. I. Cette doctrine tout entière est évidemment anthropomorphite, car elle conçoit Dieu comme un être qui ne possède toute sa félicité et sa perfection que dans ses rapports avec d'autres êtres, et par conséquent qui n'est pas tellement au-dessus d'eux, que ces êtres lui soient soumis et subordonnés comme à la fin à laquelle ils doivent servir.

Une autre opinion essentiellement différente a été développée notamment par Ruiz (ensuite par Granado et en

partie par Maurus), avec beaucoup d'habileté, d'érudition et de réserve. Suivant cette opinion, Dieu, en vertu de la perfection absolue de sa nature et de son vouloir, veut infailliblement tout ce qui convient le mieux à sa dignité, tout ce qui est plus digne de lui, parce que cela manifeste et glorifie davantage la perfection de sa nature. Or, il est plus digne de Dieu de créer que de ne pas créer, et de créer un monde qui soit, sinon absolument le meilleur à tous égards, du moins le meilleur sous tous les rapports où l'on peut en concevoir un meilleur, un monde par exemple où soient représentés tous les règnes imaginables des natures créées, sinon toutes les espèces et tous les degrés de perfection, tous les degrés essentiels de l'ordre surnaturel (la grâce, la gloire et l'incarnation).

Cette opinion n'entend pas établir une dépendance quelconque de Dieu à l'égard de sa création, et elle laisse encore une place considérable à l'exercice non infaillible de la libre élection de Dieu ; cependant elle se concilierait difficilement avec le concile du Vatican, et elle doit donner à réfléchir par cela seul que son développement logique entraînerait dans une infinité de restrictions et de distinctions subtiles.

542. — L'Ecriture sainte énonce parfaitement la libre élection de Dieu par les expressions : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*, κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ; et ibid. : *Qui prædestinavit nos secundum propositum voluntatis suæ*, κατ' εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, c'est-à-dire selon les vues de sa volonté établies par la liberté de son bon plaisir. *Voy.* sur ce passage Suarez, *Rel.*, *de libr. arbr.*, au commencement. Il est dit souvent dans le même sens que Dieu fait ce qu'il veut, c'est-à-dire, selon la manière habituelle de parler, que sa volonté décide s'il fera quelque chose et ce qu'il fera, par exemple : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat*, Rom., IX, 18. *Hæc autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult*, I Cor., XII, 11. *Spiritus ubi vult spirat*, Joan., III, 8. L'Ecriture parle aussi dans une infinité d'endroits d'une élection de Dieu, notamment d'une élection de personnes à certains emplois, à la possession de certains biens ; mais elle le fait en des termes qui indiquent non une élection prescrite par sa sagesse, mais une élection prove-

nant de sa libre volonté. L'Ecriture, enfin, en faisant ressortir que Dieu n'a pas besoin de la créature, *Deus meus es tu, quia bonorum meorum non eges*, Ps. xv, 2, et ne lui doit rien, *Rom.*, xi, 35 ; en disant en général que les êtres sont devant Dieu comme s'ils n'étaient pas, indique en même temps les raisons pour lesquelles Dieu est absolument libre en face des créatures. *Voy.* la doctrine des Pères dans Kleutgen, *op. cit.*; Ruiz, *disp.* vii, sect. iv; Petav., lib. I, cap. iv.

Les raisons intrinsèques de la libre élection de Dieu et la solution des difficultés résulteront des explications suivantes.

543. — 1. Dieu possède surtout une parfaite liberté d'élection pour décider s'il appellera ou n'appellera pas à l'existence des êtres hors de lui. La raison en est que Dieu connaît les êtres qui existent hors de lui comme n'étant ni nécessaires en soi, ni nécessaires à sa perfection; ils ne peuvent servir qu'à glorifier au dehors sa perfection. Dieu n'en a pas besoin non plus, parce que sa gloire intérieure lui suffit. Il doit sans doute, dès qu'il se décide à créer, avoir en vue sa gloire comme quelque chose qui lui convient de la part des êtres créés ou à créer, et il est aussi déterminé à créer par l'amour de sa propre gloire, c'est-à-dire de sa bonté, de sa beauté et de sa dignité suprême. Mais s'il ne veut pas créer, il n'a pas besoin de revendiquer sa gloire au dehors. Or l'amour de soi ne le détermine à créer qu'autant qu'il lui paraît convenable qu'il soit glorifié et sa gloire communiquée au dehors, qu'il peut se complaire dans cette glorification extérieure en vertu de l'amour et de l'estime qu'il a pour lui-même. Il *peut* s'y complaire, mais il n'y est pas obligé, parce qu'il peut exercer autrement son amour et son estime de lui-même. Il peut faire valoir sa gloire absolue sans rien produire au dehors, en se glorifiant lui-même comme le seul bien qui lui est absolument nécessaire; d'autant plus que, selon le dogme de la Trinité, Dieu trouve en lui-même un exercice vraiment infini de sa fécondité et de sa bonté communicative.

DÉVELOPPEMENTS.

544. — Consultez pour les développements de cette théorie Kleutgen, *op. cit.*, Thom., *contr. Gent.*, lib. I,

cap. XVIII. Plusieurs théologiens insistent également sur ce point que si Dieu créait nécessairement, le monde devrait être éternel; que toutes les créatures possibles devraient posséder tous les degrés possibles de perfection et qu'elles ne devraient à Dieu aucune reconnaissance pour les avoir tirées du néant. Ces arguments, toutefois, ne seraient pleinement valables que si Dieu était obligé de créer par une nécessité aveugle de sa nature. Si l'on fonde cette nécessité de créer sur la conscience que Dieu a qu'il lui sied mieux de créer que de ne créer pas, que cela est plus digne de sa bonté et de sa perfection, cette nécessité ne se confond pas avec la nécessité d'une création éternelle, ou avec la nécessité de créer tout ce qui peut être créé, ou enfin avec la nécessité de créer tel et tel être; et nous devons être reconnaissants pour les effets de tout amour véritable, bien que cet amour soit nécessaire à cause de la bonté parfaite de son auteur.

Mais si l'on concevait qu'en Dieu le vouloir des choses extérieures est, comme pour l'esprit créé, une partie constitutive, et non pas une pure conséquence de sa perfection divine; que son amour pour les autres êtres, d'où procède son vouloir, est, comme chez les créatures, un besoin qui demande à être satisfait pour ne pas troubler la félicité de Dieu, il faudrait dire alors que toutes les créatures possibles devraient être créées avec toutes les perfections imaginables, ce qui n'est pas évidemment le cas.

545. — Les Pères, il est vrai, emploient souvent des expressions tendant à dire que Dieu est déterminé à créer par son amour ou par une libéralité exempte d'envie. Mais ils ne parlent ainsi que pour s'accommoder au langage des hommes, et leurs expressions ne doivent s'appliquer à Dieu qu'avec un certain tempérament. Quand il est dit que Dieu est déterminé à créer par son amour, comme dans ce passage de Denis, *De div. nom.*, cap. IV : *Amor non scivit eum sine germine esse.* cela veut dire simplement que Dieu prend occasion de la richesse excessive de sa bonté, pour la communiquer et la manifester au dehors. Quand il est dit que Dieu, dans la création, exerce une générosité exempte d'envie, cela signifie qu'il souhaite d'autant plus leur existence et leur bonheur aux êtres créés, qu'il ne peut en

résulter pour lui aucun désavantage, et que s'il ne créait pas, il ne manifesterait point cette générosité. Cette expression ne signifie pas et ne peut signifier que Dieu, s'il ne créait pas, se montrerait envieux; car il devrait encore maintenant se montrer jaloux de tous les êtres qu'il n'a pas créés, et de ce qu'il ne les a pas créés il faudrait conclure qu'il craindrait en les créant de nuire à sa félicité.

Du reste, on ne peut porter envie qu'à un être réellement existant, et non pas à un être qui peut exister. Saint Augustin, il est vrai, se sert d'une expression très-forte lorsque, dans l'endroit même où il montre que l'acte créateur n'émane pas en Dieu d'une « nécessité d'indigence, » par conséquent que la création est un pur effet de sa libéralité, il ajoute aussitôt : « Sed bona facere si non posset, nulla esset » potentia; si autem posset nec faceret, magna esset invi- » dentia [1]; » mais on voit évidemment par ces paroles qui suivent : « Quia ergo omnipotens est et bonus, omnia valde » bona fecit, » que cette envie, laquelle est impossible en Dieu, consisterait, selon saint Augustin, à créer un être sans le créer bon. Ainsi, il ne dit pas que Dieu est obligé de créer, afin de ne point paraître envieux; il dit seulement que la volonté de créer ne peut provenir que d'une bonté exempte d'envie et implique nécessairement la volonté de rendre la créature bonne et heureuse.

546. — 2. Dieu est encore libre de créer un monde plus ou moins parfait, et la libre résolution qu'il prend de le faire ne tend pas nécessairement vers le plus parfait des mondes possibles. Cela résulte 1° des raisons qui prouvent que Dieu est libre de créer, car il n'a besoin ni d'un monde parfait, ni d'un monde moins parfait, et il n'a pas plus besoin d'exercer sa libéralité dans une grande que dans une faible mesure; 2° chaque monde réellement existant, par cela seul qu'il est fini, peut être conçu plus parfait, et Dieu, dont la sagesse, la puissance et la bonté infinies dépassent tout objet fini, doit pouvoir en produire un plus grand et un plus parfait. Ainsi, dire qu'il n'est pas libre de choisir entre un monde parfait et un monde moins parfait, c'est dire qu'il

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. IV, cap. XVI.

e peut pas décider entre l'être et le non-être du monde. En n mot, le côté actuel de la liberté de Dieu est si essentielement, si visiblement lié à sa liberté générale, que les adveraires mêmes qui nient l'un nient d'ordinaire l'autre aussi. 'out ce qu'on peut dire se réduit à ceci : supposé en ce qui oncerne le monde, un but précis et une idée d'ensemble récise, la perfection morale de Dieu exige qu'il réalise ce ut et cette idée de la manière la plus convenable; elle xige que Dieu, but suprême et dernier du monde, pourlive sa propre gloire. Dieu n'est donc pas libre, mais il est enu par sa sagesse et sa bonté, d'ordonner pour le mieux le articulier en vue du tout, et le tout en vue de son but final. uelques théologiens expriment cette manière de voir en isant que Dieu veut toujours le meilleur « formellement, » ais non le meilleur « matériellement, » ou, avec saint onaventure, qu'il veut le meilleur « selon l'ordre, » mais on le meilleur « simplement. »

DÉVELOPPEMENTS.

547. — Les anciens théologiens traitent habituellement ette question à propos de l'étendue de la puissance divine, : sous cette forme : Dieu a-t-il créé le meilleur des mondes i'il pouvait créer? *Voy.* Magist., lib. I, *Dist.* XLIII-XLIV; hom. et Bonavent., Ægid. Rom., *in hunc loc.;* Alex. Hal., Part., *quæst.* XXI, membr. 3; Thom., I Part., *quæst.* XXV, t. VI; avec plus de détails : Ruiz, *loc. cit.*, Disp. IX-X, et aurus, *quæst.* LI. Les deux derniers cependant admettent ie « nécessité d'infaillibilité » quand on parle d'une perfecon du monde où l'on ne procède pas à l'infini, c'est-àre quand il ne s'agit pas de la possibilité infinie d'une radation qui rendrait un monde absolument parfait npossible.

548. — La principale difficulté qu'on élève d'ordinaire ontre la doctrine précédente, c'est que Dieu, étant l'Etre plus parfait, doit agir de la manière la plus parfaite, ce i'il ne ferait pas s'il ne créait le meilleur des mondes posbles. Ce principe est assurément exact, et tellement exact i'il faut dire que Dieu ne peut agir que d'une manière infiiment parfaite. Mais la perfection de l'acte divin ne doit as se mesurer sur l'étendue matérielle de son opération

extérieure, car la plus grande demeurerait toujours finie. L'acte divin ne peut être infiniment parfait qu'en lui-même, en ce sens que le vouloir de Dieu est identique à son essence, qu'il est porté et pénétré par une puissance, une sagesse et une bonté infinies, et surtout parce que le motif et le but de cet acte résident essentiellement en Dieu, le bien infini. Au surplus, la grandeur objective de l'œuvre extérieure, même chez les créatures, n'est pas la mesure unique, ni même la première et la plus importante mesure qui décide de la perfection du mode d'agir; cette mesure, notamment en ce qui est de la valeur morale des actes, c'est le degré d'estime et d'amour envers Dieu qui préside à l'acte. Il est vrai que plus l'amour de Dieu est parfait chez la créature, plus elle s'efforce d'accomplir les meilleures œuvres extérieures; mais cela n'a de valeur qu'autant qu'elle sait que de telles œuvres sont agréables à Dieu, qu'il les désire ou les exige, et que l'accomplissement de ces œuvres procure à celui qui les pratique un plus haut degré de gloire et de félicité extérieure. Or, en Dieu, cette raison extérieure, ces motifs n'ont pas de raison d'être. — Comparez pour de plus amples détails Kleutgen, *op. cit.*, n. 363-368, et le passage suivant de saint Thomas : « Cum dicitur Deum » posse aliquid facere melius quam facit, si ly (τὸ) melius » sit *nomen*, verum est : qualibet enim re potest facere aliam » meliorem. Eamdem vero potest facere meliorem quodam- » modo, et quodammodo non, sicut dictum est. Si vero ly » melius sit *adverbium* et importet modum ex parte facientis, » sic Deus non potest facere melius quam sicut facit, quia » non potest facere ex majori scientia et bonitate. Si autem » importet modum ex parte facti, sic [etiam] potest facere » melius, quia potest dare rebus a se factis meliorem modum » essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad » essentialia, » I Part., *quæst.* XXV, art. VI, ad I.

549. — 3. De même que Dieu est libre sous le rapport formel, ou en ce qui concerne le degré et le genre de perfection que doit avoir le monde; il est aussi, sous le rapport matériel, libre dans le choix des êtres particuliers sur lesquels et par lesquels il veut réaliser le plan du monde; puis dans le choix de la place que chaque être doit occuper dans

'ensemble, et enfin dans la distribution qu'il leur fera de ses dons. Cela est vrai surtout des êtres de la même espèce, les hommes par exemple, qui n'ont aucun avantage les uns sur les autres avant la résolution de la liberté divine; ils sont les uns à l'égard des autres comme l'argile devant le potier, selon la spirituelle comparaison de l'Ecriture. Le potier prend de l'argile ce qu'il veut pour le but qu'il se propose, ou il la laisse telle qu'elle est, ou il fait de chaque portion ce que bon lui semble, ou enfin il permet qu'elle demeure ce qu'elle est devenue.

Ce côté de la liberté divine, cette faculté qui lui appartient d'agir dans le monde et de le gouverner à son gré, l'Ecriture l'a fait particulièrement ressortir à cause de son importance pratique, car c'est elle qui révèle la souveraineté absolue de Dieu sur toutes les créatures et sur ses propres dons; c'est elle qui est la condition essentielle de la reconnaissance que lui doit la créature pour les dons qu'elle a reçus de préférence à d'autres.

Sans elle, on ne pourrait pas dire que Dieu exerce sa miséricorde sur celui-ci plutôt que sur celui-là.

Il va de soi, cependant, que cette liberté de Dieu en face des êtres raisonnables appelés à l'existence n'exclut ni l'estime et l'amour général qui revient à leur nature raisonnable et faite à l'image de Dieu, ni la miséricorde et la justice auxquelles ils peuvent prétendre. Elle signifie seulement que Dieu, en dispensant à tous ce qui revient à leur nature, peut donner à l'un de plus grands biens et en plus grande profusion qu'à l'autre.

DÉVELOPPEMENTS.

550. — A ce côté de la liberté divine se rapportent les textes de l'Ecriture cités n. 542. Sur la comparaison du potier et de l'argile, *voy.* surtout *Jérémie*, XVIII, 3 et suiv. : *Et descendi in domum figuli et ecce ipse faciebat opus super rotam. Et dissipatum est vas quod ipse faciebat e luto manibus suis, conversusque fecit illud vas alterum, sicut placuerat in oculis ejus ut faceret. Et factum est verbum Domini ad me, dicens : Numquid sicut figulus iste non potero vobis facere, domus Israel? ait Dominus; ecce sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea, domus Israel. Repente loquar adversum gentem et adversus*

regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. — Eccli., XXXIII, 10 et seq. : *Omnes homines de solo et ex terra, unde creatus est Adam. In multitudine disciplinæ Dominus separavit eos et immutavit* (ἠλλοίωσεν, variavit) *vias eorum. Ex ipsis benedixit et exaltavit, et ex ipsis sanctificavit et ad se applicavit; et ex ipsis maledixit et humiliavit et convertit illos a separatione eorum* (græce, evertit a statione eorum). *Quasi lutum figuli in manu ipsius, plasmare illud et disponere; omnes viæ ejus* (toute la destinée du vase) *secundum dispositionem*, εὐδοκίαν, *ejus : sic homo in manu illius, qui se fecit, et reddet illi secundum judicium suum.*

551. — Saint Paul, *Rom.*, IX, 20 et seq., emploie la même comparaison pour montrer que Dieu peut agir librement dans la dispensation de ses dons et les diversifier en dehors de toute dignité personnelle intérieure ou extérieure antécédente. Il montre en particulier que Dieu est libre d'abandonner l'homme dans le péché ou dans la misère où lui-même s'est précipité : *Ergo, cujus vult miseretur, et quem vult indurat* (sinit indurari). Et il réfute en même temps l'objection que l'homme endurci doit se plaindre de Dieu, et non Dieu de l'homme, par la comparaison du potier : *O homo, tu quis es qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit : quid me fecisti sic?* verset 20. *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* verset 21. *Quodsi Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum,* verset 22, *ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ quæ præparavit in gloriam* (compléter par : *non multo minus homo potest respondere Deo?)* verset 23. — De même que la haine d'Isaac contre Esaü, comparée à son amour pour Jacob, n'implique pas une haine positive, mais seulement un moindre amour; de même le *facere vas in contumeliam* indique plus expressément encore un traitement moins honorable, la destination à un usage moins relevé; car nul potier, s'il est sage, ne fait un vase pour le briser, pour le déshonorer ou pour exercer sur lui sa mauvaise humeur. — Quand cette comparaison ne s'applique plus seulement à une dispensation plus ou moins grande de dons intérieurs ou extérieurs, mais à la direction de l'homme vers son salut, à la permission ou à la durée du

péché, il s'entend de soi que Dieu ne peut pas avoir directement en vue le péché, comme il a en vue le salut ; ce n'est pas lui qui fait du péché ni du pécheur *vas in contumeliam*, de même que le potier ne fait pas des vases pour qu'ils soient profanés ; il permet seulement que les hommes se fassent eux-mêmes, qu'ils deviennent et demeurent des vases d'ignominie. En fait, l'Apôtre ne parle pas seulement de vases d'ignominie, mais encore de « vases de colère, » *apta* (κατηρτισμένα, aptata, quæ videt aptata) *in interitum*, qui, par leur faute, attirent sur eux la colère divine ; tandis que les hommes qui ressemblent aux vases d'honneur, il les nomme des « vases de miséricorde, » que Dieu se prépare lui-même pour se glorifier.

Si l'on prétend que « l'adaptation des vases de colère pour leur perte » doit être attribuée à Dieu, en tant qu'il veut manifester en eux et par eux sa colère, c'est-à-dire sa justice vengeresse et sa puissance, il faut supposer, d'après le texte de Jérémie, *loc. cit.*, que l'homme n'est devenu un vase de colère qu'en se soustrayant aux mains de Dieu, qui voulait faire de lui un vase d'honneur ; qu'il a anéanti ce que Dieu faisait pour son salut, ce qui a déterminé Dieu à faire de lui un vase sur lequel il voulait exercer sa justice vengeresse et sa puissance. De la remarque contenue verset 22, que Dieu supporte avec beaucoup de patience « les vases de colère, » qu'ils ne sont pas frustrés de sa miséricorde, il suit à plus forte raison qu'il traite les hommes avec dignité et justice, puisqu'ils sont faits à son image, et qu'il ne les charge de sa colère que lorsqu'ils anéantissent par leur propre faute l'efficacité de son amour.

Les calvinistes et leurs suppôts ont donc dénaturé la portée de cette comparaison quand ils en ont conclu que Dieu, dans sa haine, transforme positivement les hommes en pécheurs pour les précipiter dans leur perte, ou que dans sa mauvaise humeur il se joue d'eux comme ferait un homme léger avec des objets qu'il respecte ou qu'il maltraite à sa fantaisie. L'Apôtre réfute aussi cette erreur des pélagiens que si Dieu, dans la distribution de ses dons, n'a pas exclusivement égard à nos dispositions bonnes ou mauvaises, il commet une action injuste et arbitraire. Ce serait remplacer la libre miséricorde de Dieu par la justice distributive ;

l'œuvre la plus excellente de la miséricorde, la conversion par l'influence de la grâce de plusieurs pécheurs qui n'apportent à Dieu aucune bonne volonté, serait impossible.

552. — III. Si la liberté divine exclut absolument toute nécessité antérieure à son vouloir par rapport aux choses extérieures, il faut lui imputer, dans un sens éminent, cette nécessité qui est impliquée dans la sagesse, la sainteté et l'immutabilité du vouloir. Ainsi dès que Dieu, dans sa liberté, se propose un but déterminé, il veut par cela même, d'une nécessité conséquente, tout ce qui est nécessaire pour l'atteindre, ou tout ce qu'il entraîne nécessairement. Ce vouloir ainsi dirigé par la sagesse, la sainteté et l'immutabilité de Dieu vers un but déterminé, les anciens théologiens l'appellent *voluntas ordinata*, par opposition à la « volonté simple, » dont la direction vers un but voulu n'est pas exigée par le vouloir d'un autre but, mais qui a son fondement immédiat dans la décision de la liberté divine.

553. — Du reste, tout vouloir dirigé vers un but précis n'a pas un motif qui entraîne nécessairement le vouloir d'autres objets précis. Un but peut être de bien des manières la raison pour laquelle on veut d'autres choses à cause de lui. Ce peut être une raison de nécessité, quand la chose qu'on veut comme but ne peut subsister sans une autre; une raison d'utilité, quand le but a besoin d'un autre pour acquérir sa perfection désirable; une raison de convenance, quand le but n'a pas besoin d'un autre, mais qu'il s'en sert comme d'un simple ornement.

Même dans cette acception large, les théologiens distinguent quelquefois entre « volonté ordonnée » et « volonté simple; » par la première ils entendent toute espèce de vouloir motivé par un but extérieur déterminé, bien qu'il ne soit pas exigé par ce but dans toute sa précision; par le dernier, ils entendent un vouloir qui n'est en aucune façon motivé par un but extérieur déterminé, comme c'est le cas pour les grandes fins extérieures que Dieu veut réaliser dans le monde.

554. — Or, il est clair, d'après ce qui a été dit ci-dessus, notamment n° III, que Dieu a une volonté simple non-seulement en ce qui concerne ces grands objets extérieurs, mais

encore en ce qui concerne plusieurs objets particuliers de son vouloir, en ce sens qu'on ne peut indiquer du côté de l'objet aucune raison pour laquelle Dieu agit ainsi et non autrement, pourquoi il pourrait préférer tel objet à tel autre; c'est ainsi que le potier ne trouve dans la même masse d'argile aucune raison de traiter telle partie autrement que telle autre.

555. — Il y a donc en Dieu, sous le double point de vue formel et matériel, en vertu de son absolue liberté, un vouloir simple, dont la direction précise n'a d'autre raison que la décision de cette liberté même. Mais il ne suit pas de là que ce vouloir simple soit un vouloir arbitraire, à prendre ce mot dans sa mauvaise acception, un vouloir dénué de raison, dont la sagesse et la sainteté seraient absentes. La sagesse et la sainteté de l'élection n'exigent nullement qu'on ait toujours un motif spécial de préférer un parti à un autre; elles exigent seulement 1° qu'on ait une raison générale de faire un choix quelconque; 2° qu'on choisisse avec la conscience qu'on n'est pas obligé de préférer une chose à une autre; 3° que l'on choisisse dans l'intention de rapporter à une bonne fin la chose que l'on choisit. Or, en Dieu cet exercice de la souveraine liberté d'élection est d'autant plus sage et plus saint que Dieu s'y affirme et s'y glorifie lui-même comme le bien suprême, absolument indépendant et supérieur à tout; qu'il fait valoir la souveraineté qui lui est propre, et exerce ainsi sa liberté par respect pour sa sainteté objective.

DÉVELOPPEMENTS.

556. — Consultez saint Thomas, *contr. Gent.*, lib. I, cap. LXXXIII, LXXXVI, et surtout Kleutgen, *Théol.*, t. I, notamment n. 368. La théorie de la volonté simple joue surtout un grand rôle dans la doctrine de la prédestination, quand on traite la question de savoir pourquoi Dieu empêche celui-ci d'abuser de sa liberté et des grâces qu'il a reçues, et non pas celui-là, puis, quand l'abus existe, pourquoi il fait à l'un miséricorde, tandis qu'il déploie contre l'autre les rigueurs de sa justice. Il peut y avoir de cela des raisons particulières qui nous sont cachées, car nous ne connaissons point les desseins impénétrables de Dieu, *Rom.*, IX, mais il

n'est pas nécessaire que ces raisons existent. Cf. Thom., 1 Part., *Quœst.* XXIII, art. V, ad 2.

§ 98. La volonté divine considérée par son côté affectif. — Des affections que peut éprouver la volonté divine et qui sont conformes à sa nature ; de l'amour en particulier.

Ouvrages à consulter : Dion., *de div. Nom.*, cap. IV, § 4; Thom., *contr. Gent.*, lib. I, cap. LXXXIX-XCI, I Part., *quœst.* XX, *de amore Dei;* Joan. a S. Thom., et Gonet; Suarez, *de Deo;* Ruiz, *Disp.* LII-LIV; Lessius, *de Perfect. div.*, lib. IX; Knoll, *de Deo uno,* VII, § 40.

557. — I. Dieu étant un être purement spirituel, le terme d'affection ne peut s'appliquer à lui dans le même sens qu'à l'homme. Chez l'homme, les affections apparaissent comme des mouvements sensibles, un ébranlement de l'âme né d'une représentation sensible ou lié à une excitation physique.

2° On ne peut pas non plus, à cause de sa nature éminemment spirituelle, appliquer à Dieu ce terme dans le sens où nous l'entendons quand nous parlons des mouvements qui naissent, chez les esprits créés, d'une connaissance obscure ou d'une influence extérieure, qui s'imposent à la volonté et sont des mouvements passifs, contrairement au vouloir qui résulte d'une connaissance parfaitement lucide et d'une libre détermination de la volonté. Dans la volonté divine, nul mouvement, nul état ne se peut concevoir qui ne résulte pas d'une connaissance parfaite de la valeur de l'objet, ou qui ait sa cause dans un être hors de Dieu.

3° A plus forte raison faut-il exclure de Dieu toutes les affections passionnées, à prendre ce mot dans le sens rigoureux, qui pourraient troubler le jugement de la raison et altérer de quelque manière le parfait repos de la volonté.

558. — Ainsi, par affections de la volonté divine on ne peut entendre autre chose que le vouloir même de Dieu en tant qu'il contient, d'une façon éminente, soit formellement, soit virtuellement, un rapport avec ses différents objets analogue à celui qui résulte chez nous des affections ou dispositions qui précèdent ou accompagnent la résolution de la

volonté ou qui sont provoquées par elle. Formellement, la volonté divine ne peut renfermer que ces sortes de dispositions intérieures qui n'impliquent pas nécessairement une imperfection ou un trouble, comme l'amour et le plaisir; celles-là on les attribue à Dieu dans le sens proprement dit. Sous le rapport non formel, mais virtuel seulement, c'est-à-dire en ce qui concerne sa manifestation et sa réalisation extérieure, le vouloir divin renferme des dispositions qui supposent une certaine imperfection et impliquent quelque trouble, comme la crainte, la tristesse : on ne peut les attribuer à Dieu que dans un sens impropre et métaphorique. On peut dire de même qu'il n'y a formellement en Dieu que les affections qu'il a et peut avoir à l'égard de son être propre. Comme la volonté divine ne peut être affectée du dehors, ni s'attacher à quoi que ce soit hors de Dieu, au point d'en être intérieurement touchée ou modifiée; comme elle ne peut être affectée et déterminée que par la nature de Dieu, elle ne peut avoir que ces sortes d'affections qui correspondent à la bonté absolue de son être.

559. — Il va de soi, pour la même raison, que les affections ne sont pas aussi diversifiées en nous qu'elle le sont en Dieu, bien que, jugeant de ses affections par les nôtres, nous en distinguions de plusieurs sortes. Non-seulement il ne peut y avoir dans sa volonté une lutte d'affections opposées, mais toutes les affections possibles en lui sont représentées par un seul acte; elles ne sont donc pas réellement, mais tout au plus virtuellement distinctes. Et quant aux affections que Dieu ressent pour lui-même, complaisance en sa bonté, amour, bienveillance, joie, leur unité est si intime, qu'on peut à peine les séparer. Pour les affections au contraire qui se rapportent aux créatures, elles ont en celles-ci leur commune racine, d'où elles se ramifient; ce sont les créatures qui les gouvernent, qui fixent leur vrai caractère et les ramènent à l'unité.

560. — Cette doctrine est la plus commune parmi les théologiens, bien qu'on ait soulevé des controverses souvent trop subtiles sur l'application des principes aux affections particulières, notamment sur la manière de déterminer la perfection ou l'imperfection qu'expriment les noms des affections particulières, et sur la différence qu'il faut

établir en Dieu entre l'amour et la joie. *Voyez* sur ce point Jean de Saint-Thomas et Ruiz, *loc. cit.*

561. — II. Voici, d'après les principes que nous avons énoncés, comment on peut déterminer les affections particulières et la manière dont elles conviennent à la volonté divine.

562. — 1. L'affection qui revient à Dieu de la manière la plus réelle et la plus formelle est précisément celle qui revient en propre au vouloir raisonnable, celle qui est la racine de toutes les autres et qui donne leur caractère spirituel à toutes les autres affections qui se trouvent en lui : c'est une complaisance pleine d'estime et d'approbation dans le bien et le beau objectif, et par dessus tout dans sa propre nature, qui est la bonté et la beauté absolue, puis dans tout ce qui représente hors de lui une image, un reflet de sa bonté et de sa beauté.

C'est dire en même temps qu'il faut attribuer formellement à Dieu l'affection du dégoût et de la désapprobation pour tout ce qui est mal et difforme, *odium abominationis.* Dans les créatures, il est vrai, l'horreur du mal est accompagnée et suivie d'un sentiment pénible de dégoût et de répulsion, et d'autant plus pénible qu'elles connaissent et apprécient mieux le mal réel. Mais ce sentiment douloureux n'est pas de l'essence de l'horreur et de la désapprobation, et il peut ne pas exister en Dieu, sans que l'horreur disparaisse. Il doit même ne pas exister en lui, parce que, tout en appréciant parfaitement le mal, il sait pourtant qu'il peut être subordonné par sa puissance et sa sagesse divine au but suprême du monde et servir à ses fins.

563. — 2. Il faut attribuer à Dieu dans le sens propre et formel une inclination affectueuse et bienveillante pour sa propre personne, qui est le souverain bien lui-même, et pour tous les êtres qu'il crée ou créera librement, et qui participent en quelque façon à sa bonté. Cette affection lui est même d'autant plus propre que l'affection contraire de la haine et de la malveillance, n'est nullement possible en Dieu dans le sens réel, comme « haine d'inimitié. » Car la haine, prise dans son vrai sens, veut du mal à autrui, et elle le veut en tant qu'il est funeste aux autres. Elle se réjouit du mal qui leur arrive, et s'efforce plus ou moins de détruire

impitoyablement ce qu'ils sont et ce qu'ils possèdent. Or un tel vouloir est indigne de Dieu, il est même incompatible avec son repos et sa félicité absolue ; car l'amertume que l'on nourrit contre la personne détestée est inconcevable sans une disposition pénible qui affecte la volonté de celui qui hait.

Il est de plus inconciliable avec la nature de sa volonté, car Dieu veut que les créatures soient essentiellement des copies de sa propre bonté, et il ne peut influer sur elles qu'en leur communiquant le bien qui est en lui. Cet amour ne cesse pas à l'égard des pécheurs, alors même qu'ils sont définitivement damnés : Dieu leur souhaite encore le bien de la nature et le bien de la félicité, sans se réjouir de leur malheur. Il ne veut leur châtiment qu'autant qu'il atteint par ce moyen le bien général de la totalité, dont les pécheurs font partie, et, en ce qui concerne les pécheurs eux-mêmes, autant qu'il réalise par là le seul bien qui leur est encore possible, la soumission obligée à l'ordre voulu de Dieu.

Lors donc que l'Ecriture parle de la haine de Dieu, ou elle entend simplement une haine d'abomination, ou bien c'est par métaphore qu'elle appelle haine d'inimitié l'acte par lequel Dieu se détourne du pécheur et le punit. Souvent même l'Ecriture veut seulement dire que telle créature ne participe pas autant qu'une autre aux préférences de l'amour de Dieu. L'Ecriture se sert d'une expression tout-à-fait hyperbolique quand elle dit que Dieu se réjouit des souffrances des damnés.

DÉVELOPPEMENTS.

564. — Consultez saint Thomas, *Contr. gent.*, lib. I, cap. XCVI, *Quod Deus nihil odit.* Ruiz, *Disp.* LIV. Plusieurs théologiens, il est vrai, surtout parmi les scotistes, par exemple Frassen et Vasquez lui-même, veulent que Dieu ait pour le pécheur non-seulement une haine d'abomination, d'après ces mots de la Sagesse : *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus,* mais encore une haine d'inimitié proprement dite : ils le concluent de ce que l'Ecriture appelle très-souvent Dieu l'ennemi des pécheurs. Le sentiment de saint Thomas et la manière dont il l'exprime, en se ratta-

chant à ce passage : *Diligis omnia quæ sunt et nihil odisti eorum quæ fecisti*, Sag. xi, 25, est plus convenable et plus consolant. Pour expliquer les passages de l'Ecriture qui parlent de l'inimitié de Dieu pour les pécheurs, le sens métaphorique que nous avons donné ci-dessus, rattaché à la haine d'abomination, suffit parfaitement.

565. — 3. Une autre affection qui convient proprement et formellement à la volonté divine, c'est celle de la joie et de l'allégresse, joie spirituelle, *delectatio et gaudium*, résultant de la complaisance et de l'amour pour sa beauté et sa bonté suprêmes, qu'elle voit d'une manière complète et qu'elle possède de la façon la plus intime. Cette affection s'étend à tout le bien hors de lui, à la possession de ce bien par les créatures, puis à la gloire qui en revient à Dieu, sans toutefois que la joie gagne en extension et en perfection par ce déploiement. Par contre, on doit rigoureusement exclure de la volonté divine l'affection de la douleur, de la tristesse ou de l'affliction, *dolor et tristitia*, parce qu'elle ravirait à la volonté divine son repos et sa félicité absolue, et parce que Dieu ne peut trouver en soi aucun défaut et aucun mal, ni hors de soi un mal ou un défaut qui existe sans sa permission ou qui puisse se soustraire complétement à ses ordres.

Lors donc que l'Ecriture dit que Dieu ressent de l'affliction à cause du péché, ces termes doivent s'entendre métaphoriquement ; ils expriment l'opposition qui existe entre le péché et la volonté divine, ou ils sont destinés à rendre plus sensible la conduite extérieure de Dieu à l'égard du pécheur. Cela est vrai même de la plus noble tristesse, celle de la compassion ; elle ne revient à Dieu que « quant à l'effet, » et non « quant à l'affection, » disent les théologiens. L'affection du désir est également exclue de Dieu comme incompatible avec son absolue félicité, parce qu'elle exprime une aspiration non encore satisfaite, inquiète par conséquent, vers un bien qu'on n'a pas encore, et qui est ou nécessaire ou convenable à la félicité de celui qui le poursuit.

Mais si l'on entend par là le libre et ferme vouloir, le désir ou l'exigence d'un bien non encore existant pour soi ou pour autrui, le désir convient à la volonté divine dans un sens éminent, car il est une suite de l'amour pour lui-même et

pour ses créatures. Et c'est pour exprimer l'énergie, ou la conséquence de ce vouloir appliqué à la gloire de Dieu ou à la félicité des créatures que l'Ecriture le qualifie de « zèle » et qu'elle donne à Dieu même le nom de « zélateur. » Voy. *Exode*, XX, 5 et suiv.

566. — 4. De même que la haine et la tristesse, lesquelles sont de simples oppositions à l'amour et à la joie, toutes les autres affections mixtes ne peuvent s'appliquer à Dieu que dans un sens impropre, ou plutôt elles ne lui conviennent nullement, parce que toutes, à les prendre rigoureusement, impliquent une certaine imperfection ou faiblesse, une certaine amertume, une tristesse, ou l'absence d'une complète satisfaction, comme l'espérance et la crainte, le respect et l'étonnement, et surtout la colère et le repentir. Les deux premières affections, l'Ecriture ne les applique nullement à Dieu; tandis qu'elle lui applique souvent les deux autres, dans un sens impropre, pour rendre sensible sa conduite dans ses relations avec les hommes. Enfin le respect et l'étonnement ne conviennent à Dieu que lorsqu'ils expriment une estime et une déférence souveraine, et surtout quand ils s'appliquent à lui-même, car ces mots de l'Ecriture : *Cum magna reverentia*, φειδοῦς, *disponis nos*, Sag. XII, 18, signifient seulement, d'après le grec, que Dieu nous traite avec de grands ménagements.

DÉVELOPPEMENTS.

567. — Relativement à la colère, la même controverse existe entre les théologiens qu'en ce qui regarde la « haine d'inimitié. » Quelques-uns pensent que la colère consiste essentiellement dans les efforts que l'on fait pour compenser une injure faite par autrui, que cet effort existe en Dieu, par conséquent que la colère réelle lui revient aussi, mais sans excitation passionnée. La colère, prise dans sa véritable acception, consiste essentiellement dans un effort pour venger un affront reçu et profondément ressenti par un autre affront. Or, comme il n'y a en Dieu ni sentiment d'injure, ni intention de rendre injure pour injure, la colère en lui ne se peut concevoir dans le sens propre. Même quand il s'agit des hommes, on parle aussi d'une « juste colère, » non pas qu'il puisse y avoir une colère juste; nous nommons ainsi le soulèvement de l'âme qui accompagne notre mau-

vaise humeur contre l'injustice, parce que ce soulèvement ressemble, matériellement et extérieurement, à la passion de la colère; nous l'appelons donc une juste colère parce qu'il n'est pas proprement de la colère. *Voy.* Prosper, *Sent. Aug.*, XII. « Non concupiscit Deus pœnam reorum tanquam » saturari desiderans ultione, sed quod justum est cura tran- » quillitate decernit et recta voluntate disponit, ut etiam » mali non sint inordinati. » Cf. Ruiz, *loc. cit.*, *Dissp.* LV, sect. V. *Voir* plus haut sur le repentir de Dieu.

568. — Il résulte de ce qui précède que la vie de la volonté divine, considérée par le côté affectif, est d'abord absolument pure, tranquille, sereine et pleine de délices, douce par conséquent et aimable pour Dieu même; elle est de plus pleine de douceur et de suavité à l'égard des créatures, parce qu'elle est essentiellement exempte de l'amertume de la haine et de la colère, et qu'elle ne peut se révéler que sous la forme d'un amour compatissant et ami de l'ordre.

569. — III. Si l'on voulait indiquer le type principal et souverain de l'affection divine, le sentiment qui domine tous les autres, on pourrait dire que c'est l'amour. Cela est tellement vrai qu'on peut dire de Dieu lui-même qu'il est amour, c'est-à-dire tout amour, l'amour absolu; que tout ce qui est contraire à l'amour lui est essentiellement contraire, parce qu'il est opposé à sa nature, et que tout ce qui est conforme à l'amour convient tellement à sa nature, que Dieu y incline naturellement. Dieu ne saurait donc abdiquer l'amour par un acte de sa liberté, et il n'a pas besoin d'exciter par un acte de sa liberté les dispositions amoureuses et bienveillantes qui servent de fondement à son amour affectif et agissant envers d'autres êtres. C'est en ce sens que saint Léon a dit : *Deus cujus natura bonitas*, et d'autres : que Dieu n'est pas bon par choix, mais par nature [1].

570. — A prendre ces propositions dans le sens qu'on leur attribue d'ordinaire, et sans doute aussi ce passage de l'Ecriture : « Dieu est charité, » I *Joan.*, IV, 8, 16, on entend surtout ici par amour l'amour de bienveillance par lequel

[1] C'est en ce seus qu'il faut entendre saint Denis, *de div. Nom.*, cap. IV, § 1, quand il dit que Dieu se montre bon et libéral envers la créature, *non consiliando aut eligendo*, mais αὐτῇ τῇ ὑπάρξει.

on veut du bien aux autres comme on en veut à soi-même. Cette proposition, ainsi entendue, indique bien encore le trait dominant de l'amour, celui qui a son fondement dans l'essence de la volonté divine, qui révèle son caractère distinctif et qui domine sa conduite au dehors; mais elle ne marque pas son germe, la racine même qui produit les autres affections divines. Or, si l'on ne descend point jusqu'à cette racine, on ne peut ni comprendre comment l'amour de bienveillance est fondé dans la nature du vouloir divin, ni bien saisir sa sublimité.

571. — L'amour est la racine des affections divines en tant qu'il exprime la souveraine complaisance que Dieu a essentiellement pour l'infinie bonté de sa nature, à quoi il faut ramener l'amour de bienveillance que Dieu ressent pour lui-même; cette racine se trouve dans l'amour, si l'on n'entend pas seulement par là une bienveillance sincère, ni même une bienveillance générale pour le bien objectif, mais encore et surtout cette noble et suprême forme de l'amour que la langue théologique, qu'il s'agisse de Dieu ou des hommes, exprime par le mot de « charité. » L'essence de la charité en effet consiste à tendre directement vers le bien suprême, et en tant qu'elle est une complaisance dans sa beauté et sa plénitude infinie, elle consiste en ce que Dieu lui-même, le bien suprême, est cause que d'autres êtres participent à ce bien. A ce point de vue, l'amour apparaît aussi comme la source de tout amour de bienveillance, car de même qu'il est essentiellement dirigé vers le bien infini comme vers la source de tous les biens et de tous les êtres, il fait aussi que la direction de la volonté divine au dehors ne peut être que bienveillante, et il implique comme dans sa source toute bienveillance imaginable. C'est surtout d'après ce principe que l'amour de bienveillance pour les choses du dehors est vraiment digne de Dieu, c'est-à-dire une affection absolument libre et tout ensemble absolument sainte; ce qui ne serait pas si l'on prétendait que l'amour de bienveillance envers d'autres êtres n'est point en Dieu une propriété inhérente à la nature de sa volonté, fondée dans sa nature, en même temps qu'elle la manifeste, et dominant sa conduite au dehors, mais une affection fondamentale de sa volonté.

DÉVELOPPEMENTS.

572. — On comprend par l'explication que nous venons de donner que ce n'est point par hasard que l'article est omis devant le mot ἀγαπή, *caritas*, dans le texte cité de saint Jean, tandis qu'il ne l'est pas quand il est dit que Dieu est la vérité et la vie. Saint Jean en effet veut surtout parler de l'amour de bienveillance que l'homme porte à son semblable et qui doit avoir pour modèle l'amour que Dieu nous témoigne. Quand l'amour se rapporte à d'autres êtres, on ne saurait dire que Dieu est l'amour, dans le même sens où l'on dit de lui qu'il est la vérité et la vie; car cet amour là ne constitue pas la vie substantielle de la volonté divine; il n'est qu'un attribut qui en résulte, qui est conforme à sa nature et qui la manifeste. C'est en cette qualité d'attribut inhérent à un amour supérieur et révélant son existence, que saint Jean traite notre amour envers le prochain, en l'expliquant comme un signe du véritable amour envers Dieu. Par contre, saint Jean était d'autant plus autorisé à dire en parlant de l'amour que Dieu porte à d'autres êtres : Dieu est amour, c'est-à-dire tout amour, que nous disons déjà la même chose au figuré des hommes particulièrement aimants. Des philosophes et des théologiens modernes, en faisant ressortir d'une manière trop exclusive l'amour de bienveillance que Dieu porte à d'autres êtres, ont souvent donné dans les écarts que nous avons indiqués, et affaibli la sainteté et la liberté de cet amour.

573. — Quant au terme de « charité, » il est évident que dans le langage ordinaire il désigne tout d'abord un amour de bienveillance envers d'autres êtres, joint à l'estime de l'objet aimé; un amour envers les personnes, au lieu d'un amour pour les choses, un amour envers telles et telles personnes qui nous sont principalement chères. Dans ce sens, l'amour que nous avons pour Dieu est déjà, à cause de sa dignité absolue, charité par excellence, et notre amour du prochain participe à ce caractère, quand nous l'aimons à cause de Dieu, comme une image et en quelque sorte comme un parent de Dieu. D'autre part, comme Dieu est un objet de souveraine estime parce qu'il est le bien suprême, et surtout parce que l'amour de bienveillance a sa racine dans la

complaisance pour le bien souverain, le nom de « charité » en théologie a reçu cette signification profonde de désigner d'abord la complaisance dans le souverain bien, et par là l'amour de bienveillance pour Dieu lui-même et pour d'autres personnes, parce qu'on souhaite à Dieu même la possession et la jouissance du bien suprême, et à nos semblables, la participation de ce bien.

Dans un sens plus restreint et tout-à-fait restreint, on désigne ainsi cette complaisance pour le souverain bien qui tend directement vers lui, tel qu'il est en lui-même, par conséquent qui a également en vue ceux qui possèdent ce bien ou doivent le posséder. Dans ce sens l'amour des créatures envers Dieu n'est « charité » que lorsqu'il consiste dans une union surnaturelle avec lui, ou qu'il y tend, par conséquent qu'il est un amour surnaturel et filial envers Dieu et un amour fraternel envers le prochain. L'amour de Dieu pour la créature n'est tel que lorsqu'il élève celle-ci à l'union surnaturelle avec Dieu et qu'il est amour paternel. En français, le terme de charité exprime la sainteté de l'amour, un amour qui tient son objet pour sacré et qui a pour motif la sainteté objective; c'est un amour d'amitié que Dieu nous porte, ou que nous portons à Dieu, qui a son fondement en Dieu, ou qui est accordé à cause de Dieu.

574. — V. En ce qui concerne surtout l'amour de bienveillance que Dieu porte à la créature, on peut expliquer ainsi son caractère et sa sublimité.

575. — 1. Cet amour, considéré comme actuel et dirigé vers des créatures existantes et déterminées, n'est point une affection nouvelle ou particulière réellement distincte de l'amour de Dieu pour lui-même, ni un amour que Dieu a excité en lui, ni surtout un amour dans lequel Dieu est affecté par la créature. En fait, il n'est autre que l'amour que Dieu se porte à lui-même comme bien suprême, dans la direction et les relations qu'il a prises librement par rapport à des êtres extérieurs déterminés, qui reçoivent leur existence en vertu de cet amour.

576. — 2. L'amour de bienveillance en Dieu est un amour éminemment gratuit, et dans un double sens : 1° il n'est ni provoqué ni exigé par une bonté et une amabilité préexis-

tante dans les objets aimés; il dépend tout entier de la libre détermination de Dieu, et c'est lui qui donne aux choses saintes leur bonté et leur amabilité [1]; 2° Dieu ne peut ni atteindre à un accroissement de sa félicité, ni obtenir pour lui-même un avantage réel par les objets qu'il aime et par son union affectueuse avec eux. Grâce à cette liberté et à ce désintéressement, l'amour divin est un amour positivement gratuit et libéral, *gratiosus et liberalis*.

577. — 3. L'amour divin ayant son origine dans la sagesse de Dieu et dans son amour pour lui-même en tant que souverain bien, est de sa nature infiniment sage et saint; il tend essentiellement au salut des créatures et les subordonne nécessairement au bien souverain. Il est donc infiniment éloigné de cette tendresse molle et aveugle qui sacrifie aux désirs capricieux des créatures leur propre salut ainsi que la gloire de Dieu. Celui qui donnerait à Dieu le nom de « pur amour » dans le sens de cette indigne tendresse, commettrait un blasphème; cet amour-là serait plutôt un amour impur et n'aurait rien de commun avec la « charité. »

578. — 4. L'amour de Dieu est éminemment un amour intime, sous un triple rapport : *a.* parce qu'il émane de l'amour de son être et qu'il est contenu dans le même acte que celui-ci; *b.* parce qu'il s'étend sur les créatures à raison de leur dépendance intime vis-à-vis de Dieu et de sa présence intime en elles, parce qu'il établit entre celui qui aime et celui qui est aimé une union si étroite qu'elle ne saurait subsister entre les créatures [2]; *c.* parce qu'il tend essentiellement à unir la créature au Créateur par la participation et

[1] « Deus omnia quæ sunt amat. Non tamen eo modo sicut nos. Quia enim » voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab » objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis » ipsius, sed e converso bonitas ejus vel vera vel æstimata provocat amorem, » quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet : et » ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus. » Thom., I *Part.*, quæst. xx, art. 2.

[2] « Quum unumquodque naturaliter velit et appetat suo modo proprium » bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit aut appetat bonum » amati, consequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod » est cum eo aliquo modo unum; ex quo videtur propria ratio amoris consis- » tere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso » aliquo modo : propter quod a Dionysio dicitur quod amor est unitiva virtus. » Quanto ergo id unde amans unum est cum amato est majus, tanto est amor » intensior; magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut con-

la jouissance de sa perfection [1]. De là vient que l'amour divin est particulièrement une force unitive, et il l'est en ce sens que l'amour divin ne tend pas, comme l'amour des créatures, à attacher l'objet aimant à l'objet aimé, mais à unir l'objet aimé à l'objet aimant.

579. — 5. L'amour divin est éminemment extatique ; il s'élance hors de lui-même, non pas comme un amour qui serait enivré par un objet extérieur ou entraîné par son ravissement; il s'élance hors de lui-même parce que Dieu, dans sa complaisance pour sa bonté excessive, laisse déborder au dehors son amour, et avec son amour sa bonté, et, descendant aux créatures, il les pénètre si intimement de son efficacité qu'aucune créature ne peut rien de semblable à l'égard d'une autre. A parler humainement, on peut même dire sous un certain rapport que Dieu, dans la surabondance de son amour pour la créature, se *dépouille* dans l'incarnation ; car sans sacrifier sa gloire intérieure et son honneur absolu, il renonce dans l'humanité qu'il adopte à sa gloire extérieure. Cependant comme cette sortie de l'amour divin vise essentiellement à conduire les créatures à leur but suprême et à les unir à leur souverain bien, l'amour divin, dans son mouvement au dehors, retourne toujours à Dieu ; et c'est là ce fameux cercle de l'amour divin dont parle Denis l'aréopagite dans le texte suivant :

580. — « Est præterea divinus amor exstaticus, qui non » sinit esse suos eos qui sunt amatores, sed eorum quos

» versationis usus, aut aliquid hujusmodi, quam eos quos nobis solum unit » humanæ naturæ societas.

Et rursus : « Quanto id ex quo est unio est magis intimum vel unitum » amanti, tantot amor est firmior : unde interdum amor qui est ex aliqua pas- » sione, fit intensior amore qui est ex naturali origine, vel ex aliquo habitu, » sed facilius transit. Id autem unde omnia Deo uniuntur, scilicet ejus » bonitas, quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo, quum ipse » sit sua bonitas. Est igitur in Deo amor non solum verus, sed etiam perfec- » tissimus et firmissimus. » Thom., *Contra gent.*, lib. I, cap. xci, arg. 3.

[1] « Amoris est ad invicem movere, ut Dionysius dicit; quum enim propter » similitudinem vel convenientiam amantis et amati affectus amantis sit » quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, sci- » licet ut unio, quæ jam inchoata est in affectu, compleatur in actu : unde et » amicorum proprium est mutua præsentia et convictu et allocutionibus gau- » dere. Deus autem movet omnia alia ad unionem : in quantum enim dat esse » et alias perfectiones, unit ea sibi per modum quo possibile est. Deus igitur » et se et alia amat. » Thom., *loc. cit.*, arg. 5.

» amant. Atque hoc declarant quidem superiora quæ infe-
» riorum fiunt per eorumdem providentiam, et quæ ejusdem
» generis sunt, per mutuam cohærentiam, et inferiora per
» diviniorem ad superiora conversionem... Sed et ipsemet
» omnium auctor pulchro et bono omnium amore propter
» excellentiam summam amatoriæ bonitatis extra se per
» providentias omnium rerum existit, et bonitate atque dilec-
» tione et amore veluti delinitur et oblectatur; et cum sit
» supra omnia et ex omnibus exemptus, ad omnia demit-
» titur secundum potestatem suprasubstantialem qua extra
» se non egrediendo exit.

» Hanc ob causam periti rerum divinarum zelotem illum
» nuncupant, quod magno et benigno rerum amore teneatur,
» easque ad ipsius amatorii desiderabiles sint zelo dignæ, et
» ut qui rerum quibus providet zelo afficiatur... Quid porro
» tandem significare volunt theologi cum aliquando quidem
» Deum vocant amorem et dilectionem, quandoque vero
» amabilem et diligendum? Illius quidem (scilicet amoris et
» dilectionis ut est in creaturis participatus) auctor et tam-
» quam productor ac generator est; hoc autem (id est ama-
» bilis et diligendus) ipse est. Illo quidem (id est amore et
» dilectione) movetur (etiam ipsa voluntas divina), hoc
» autem (id est ut amabilis et dilectus) movet, quia se ipse
» adducit et sibi adducit et movet. Itaque dilectum et ama-
» bilem eum vocant tamquam pulchrum et bonum; amorem
» vero rursus et dilectionem tamquam vim motricem et sur-
» sum trahentem ad se, qui solus est ipsum per se pulchrum
» et bonum (sive tamquam) amatoriam motionem, simpli-
» cem, per se mobilem, per se operantem, præexistentem
» in bono, et ex bono in ea quæ sunt redundantem ac rursus
» ad bonum revertentem.

» Qua in re et fine et principio se carere divinus amor
» excellenter ostendit tanquam sempiternus circulus, propter
» bonum, ex bono, in bono, et ad bonum indeclinabili con-
» versione circumiens, in eodem et secundum idem et pro-
» cedens semper et manens et remeans. » *De div. nom.*,
cap. IV.

581. — 6. L'amour divin est éminemment universel et compréhensif; il embrasse tous les êtres réellement existants, et chacun à sa manière, et il les embrasse de telle

sorte que leur être tout entier, tout le bien qu'ils possèdent a son fondement dans l'amour de Dieu et que tous ne forment en lui qu'une vaste société. De plus, comme tout ce que Dieu aime il l'aime par un seul et même acte, et que son être propre est le véritable motif de l'amour qu'il porte à ses objets, on ne pourrait pas dire, à ce point de vue, *ex parte actus*, qu'il aime différents objets d'une manière différente, l'un plus, l'autre moins, qu'il est attaché à l'un d'une affection plus vive.

Il n'y a de différence dans l'amour divin que par rapport à ses objets et à ses effets, *ex parte objecti et effectus*, et il faut dire sous ce rapport que Dieu a plus d'amour pour un plus grand bien que pour un moindre, parce que c'est lui qui l'a voulu plus grand ; qu'il porte un plus grand amour aux êtres qui sont pourvus de plus grands effets de son amour, parce qu'il manifeste à leur égard sa complaisance dans une plus grande mesure [1].

582. — 7. L'amour divin est éminemment fécond et inépuisable ; c'est de lui que découlent avec surabondance tous les biens qui reviennent à toutes les créatures imaginables, et il leur dispense infiniment au-delà de ce qu'exige leur propre nature.

583. — 8. L'amour divin se distingue encore par les propriétés négatives de l'infinité, de l'immutabilité et de l'éternité, mais il importe de les bien entendre. L'infinité de cet amour, par son côté négatif, ne consiste pas en ce que Dieu donne à chaque créature tout ce qu'il pourrait lui donner, mais en ce que chaque créature est aimée de lui avec l'amour de son être infini, par un acte infiniment parfait ; en ce que chacune est appelée à participer de quelque manière à sa bonté infinie, et surtout en ce que la créature raisonnable est destinée à jouir du bien infini, qui est Dieu lui-même.

Par son côté négatif, l'infinité de l'amour divin à l'égard des pécheurs ne consiste pas en ce que Dieu les épargne aussi longtemps qu'il le pourrait, mais en ce qu'il épargne toujours en vue de sa bonté infinie et qu'il n'y a point de péché qu'il ne puisse pardonner.

L'immutabilité de son amour ne consiste pas en ce qu'il

[1] *Voy.* S. Thom., I Part., *quæst.* XX, art. 1 ; *Contr. gent.*, lib. I, cap. XCI, § *Sciendum igitur ;* Bonav., in III, *Dist.* XXXII.

témoigne toujours à la même créature le même degré de bienveillance et qu'il ne puisse changer ses dispositions bienveillantes en châtiment. Elle consiste en ce que l'acte de l'amour divin ne souffre en lui-même aucun changement, puis, quant à son activité, en ce qu'il ne cesse jamais complètement, et que les desseins de sa volonté arrêtés sans condition ne peuvent être balancés ou annulés par quoi que ce soit. — Enfin, l'éternité de l'amour divin n'exige point que Dieu ait de toute éternité exercé son amour; elle exige seulement que l'acte et la résolution de son amour subsiste en lui de toute éternité; mais elle implique aussi non-seulement que le dessein en subsiste de toute éternité, mais que ses effets persistent à jamais dans une créature susceptible d'une durée éternelle.

584. — Pour les autres propriétés et relations qui concernent plutôt le côté moral de l'amour divin, surtout ses relations avec la justice, *voyez* ci-dessous le § 101 sur le caractère moral du vouloir divin.

585. — 9. Ces propriétés diverses que l'amour divin possède naturellement de préférence à toutes les créatures et notamment à la créature raisonnable, se révèlent la plupart d'une manière toute particulière dans l'amour surnaturel ou amour d'amitié que Dieu porte aux créatures raisonnables. Il les aime d'un amour semblable à celui qu'il éprouve pour lui-même, il les élève à la participation de sa gloire et de sa félicité, et leur donne non-seulement un écoulement de sa bonté, mais encore lui-même. C'est cet « amour de Dieu, » *caritas Dei*, que le nouveau Testament a surtout et presque exclusivement en vue; amour éminemment libre et gracieux, libéral et bienveillant, intime et extatique, fécond et inépuisable. Il est de plus, à certains égards, non seulement dans son principe, mais encore dans ses dons et ses effets, infini, immuable et éternel, toutes propriétés que l'Ecriture fait ressortir avec une force particulière.

§ 99. L'amour divin considéré sous le côté moral : la bonté absolue et essentielle, ou la sainteté en général.

Ouvrages à consulter : Dion. *(vulg.)*, cap. VIII et XII; Magist., lib. IV, *Dist.* XLIX (sur ce dernier, saint Thom. et Bonav.); Alex.

Hal., I Part., *quæst.* XL; Thom., I Part., *quæst.* XXI, *De justitia et misericordia Dei* (sur ce dernier Joan. a S. Thoma, Gonet); *Contr. gent.*, lib. I, cap. XCII-XCVI, et lib. II, cap. XXVIII-XXIX; Opusc. *De moribus divinis;* Suarez, *Relect. de lib. vol. div.*, et *De justitia Dei;* Ruiz, *Disp.* LV et seq.; Less., *De perfect. div.*, lib. IX, XII et XIII; Hauzeur, *quæst.* XIV; Frassen, *De vol. div.*, art. III; Berlage, § 47.

586. — La perfection morale de la volonté consiste en général à aimer et estimer pour lui-même le bien objectif, *bonum honestum*, à honorer la dignité des êtres qui se prêtent à ses fins et à ses desseins, puis à vouloir ces fins parce qu'elles sont conformes à l'ordre. Sous le premier rapport, on la nomme ordinairement bonté morale, *bonitas moralis*, et sous le second, rectitude, *rectitudo*, ou droiture de la volonté (la justice dans sa plus large acception). On peut la distinguer en bonté intérieure et en bonté extérieure. La bonté intérieure consiste dans la direction de la volonté vers ce terme final dont l'amour et l'estime perfectionne la volonté en elle-même. La bonté extérieure consiste dans la direction de la volonté vers des actes qui correspondent à la fin et à la dignité de celui qui agit; c'est par là que se révèle au dehors la perfection de la volonté. Elle consiste aussi dans le bon ordre qui préside aux actions; son caractère le plus important se nomme dans un sens plus spécial, bonté et rectitude, c'est-à-dire bienveillance et justice. Chez les créatures, qui ont besoin de se disposer par des actes libres à atteindre leur but final, parce que ce but est placé hors d'elles et au-dessus d'elles, la perfection morale, considérée par son côté intérieur, s'appelle aussi justice dans le sens strict. En Dieu, au contraire, la perfection morale, envisagée sous cet aspect, ne peut s'appeler que bonté et droiture; cependant pour mieux désigner sa pureté, sa sublimité et son excellence, on la nomme sainteté, et plus exactement sainteté formelle, par opposition à la sainteté objective. *Voy.* ci-dessus § 86. Ce nom, toutefois, s'applique aussi, indirectement, au côté extérieur de la volonté divine, parce qu'il participe également au caractère spécial de la sainteté intérieure.

587. — I. Sur la perfection morale de la volonté divine,

le dogme fait d'abord ressortir, *négativement*, qu'il n'y a et ne peut y avoir dans la volonté divine aucun défaut ou défectuosité morale, aucune mésestime du bien souverain, aucun renversement de l'ordre dirigé vers son but suprême; que Dieu ne peut vouloir, approuver ou produire ni dans les autres ni en lui-même le mal moral. Cette impossibilité de pécher ou de participer au péché est en Dieu absolue et métaphysique, non-seulement parce que si Dieu pouvait admettre le péché, sa perfection ne serait plus essentielle, absolue, mais encore et surtout parce que, dans la créature même, le péché ne devient possible que parce que le pécheur oppose son propre *moi*, avec ses caprices et ses intérêts, au bien suprême; or il n'y a pas en Dieu de différence réelle, ni par conséquent de contradiction possible, entre son moi agissant et le bien suprême.

588. — Pour exprimer d'un seul mot la pureté essentielle de cette perfection morale de la volonté divine, son exemption de toute souillure propre ou de tout péché étranger, en un mot sa pureté universelle, on ne l'appelle pas simplement bonté et rectitude, mais encore sainteté, au sens de cette définition de saint Denis, devenue classique : « Sanctitas, ut » nostro more loquamur, ab omni scelere libera et omnino » perfecta et omni ex parte immaculata puritas, παντελὴς καὶ » πάντως ἄχραντος καθαρότης, » *loc. cit.*, cap. XII. Pour se bien rendre compte de cette exemption du péché, il importe de se rappeler que si Dieu est inaccessible au péché, s'il ne peut avoir aucun contact avec lui, c'est parce qu'il a nécessairement pour lui une horreur positive, et parce que cette horreur est en rapport direct avec l'amour et l'estime infinis que Dieu éprouve pour le souverain bien que le péché méprise; c'est une horreur infinie. Il faut donc dire que cette pureté est infinie, ou qu'il y a de Dieu au péché une distance infinie.

DÉVELOPPEMENTS.

589. — La sainte Ecriture montre par les expressions les plus diverses que Dieu ne saurait *a.* ni pécher, *b.* ni vouloir le péché des autres. Ad *a.* Deut., III, 4 : *Deus fidelis et absque ulla iniquitate, justus et rectus,* Rom. III, 5 : *Numquid iniquus est Deus? Absit*, et Rom. IX, 14 : *Numquid iniquitas apud*

Deum? Absit. L'impossibilité de pécher est plus spécialement motivée dans ce passage, I Joan., I, 5 : *Deus lux est et tenebræ in eo non sunt ullæ.* De ce que Dieu est absolument impeccable, on conclut que la créature née de Dieu peut et doit aussi s'affranchir du péché, I Jean, III, 9 : *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen illius in eo manet, et non potest peccare, quia ex Deo natus est.*

Ad *b*. Habac., I, 13 : *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum, respicere ad iniquitatem non potes* (c'est-à-dire : *aspectu complacentiæ*). Ps. V, 3 : *Non Deus volens iniquitatem tu es.* Ps. LIV, 8 : *Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem.* Saint Jacques montre surtout que Dieu ne tente pas les autres à pécher et qu'il ne peut lui-même y être tenté : *Nemo cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentatur : Deus enim intentator malorum* (le texte original dit au passif ἀπειραστοσ κακῶν), *ipse autem neminem tentat.*

590. — De cette horreur infinie que Dieu ressent pour le péché, il suit de toute nécessité qu'il ne peut le vouloir proprement et positivement comme moyen d'atteindre des biens liés accidentellement au péché; il ne peut avoir que la volonté de permettre le péché, *voluntas permittendi*, et, en le permettant, d'atteindre ces biens par une occasion utile. — *Voyez* saint Thomas, I *Part.*, Quæst. XIX, art. IX; Bonav., *in* I, *dist.* LVI, art. II-V. — Si on prétendait que cette permission est elle-même contraire à la sainteté de Dieu, parce que la sainteté doit tendre essentiellement à empêcher aussi le mal dans le autres, quand elle le peut, on transférerait à Dieu la règle de sainteté applicable aux créatures. La créature est obligée, dès qu'elle le peut, d'empêcher le mal dans les autres, parce que son devoir est de sauvegarder, autant qu'il est en elle, l'honneur de Dieu, et que, d'autre part, elle ne peut réparer le désordre qui est dans le péché.

Dieu, au contraire, dans le mépris duquel consiste le péché, peut à son gré, disposer de son honneur, non pas pour le sacrifier entièrement, mais pour le procurer d'une manière ou d'une autre, soit en empêchant le péché, soit en amenant le pécheur à se convertir, à rétracter ses fautes et à les expier, soit en le punissant. Dieu, par tous ces moyens et abstraction faite de ses autres intentions bonnes, non-

seulement maintient son horreur du péché, mais il la manifeste positivement, et il peut ainsi, d'une façon ou d'une autre, faire tourner le péché à son honneur.

Ainsi, bien que le péché soit toujours un mal, non-seulement ce n'en est pas un que Dieu le permette, mais c'est positivement un bien, s. Thom., *loc. cit.*, ad 3. Et si l'on considère la quantité de biens qui n'existeraient pas sans cette permission, surtout la manifestation de la puissance de Dieu dans la destruction du péché et de sa miséricorde envers le pécheur, on peut dire que cette permission est « objectivement meilleure que l'empêchement total, » car elle produit dans le tout une beauté plus vaste et plus universelle. *Comp.* Bonav., *loc. cit.*, ad *b. Utrum malum sit de complemento seu decore universi*, et Sylv., Maurus, Thom. I, *Quæst.* LII.

Nous entrerons dans de plus amples détails quand nous traiterons de la création.

591. — Si l'Ecriture sainte, en divers endroits, se sert d'expressions qui semblent indiquer que Dieu amène ou se propose directement le péché, ce n'est qu'une manière un peu brusque d'exprimer non-seulement que Dieu ne permet pas le péché comme l'homme le permet, parce qu'il ne pourrait pas l'empêcher, mais qu'il décide d'avance, dans sa sagesse et sa puissance suprême, ce qu'il permettra; qu'il le dispose et l'emploie à ses fins avec autant de sûreté, avec plus de sûreté même, que l'homme ne dispose et n'emploie les actes qu'il a directement en vue. *Voy.* dans Bécan une longue explication de ces passages contre Calvin, *Summa*, tr. *de peccatis*, cap. VI, quæst. II; Dieringer, § 19, V, 3; Scholtz, *Théol. de l'ancien Testam.*, surtout sur le vol égyptien, et Thom., I, II, *Quæst.* LXXIX, *Utrum Deus sit causa peccati.*

592. — II. Par son côté positif, la perfection morale et absolue de Dieu consiste en ce que sa volonté est essentiellement et immuablement dirigée vers le but suprême de tout vouloir, et que, dans tout son vouloir, elle est soutenue par un amour, une estime infinie du bien souverain et de son excellence infinie. Elle est d'autant plus parfaite *b.* que le but suprême de tout vouloir est en même temps l'objet le plus prochain et le plus immédiat, l'unique objet formel de la volonté divine; *c.* que cette volonté veut le reste, à l'exclusion de toute intention accessoire d'utilité ou de

plaisir, uniquement parce que l'objet voulu et le vouloir sont convenables et adaptés à la fin suprême. Ainsi, de même que la perfection de la volonté divine non-seulement exclut tout péché, mais l'exclut absolument; de même elle implique non-seulement un sincère vouloir du bien, mais le vouloir le plus pur, le plus élevé et le plus constant, de sorte qu'on n'en peut concevoir de plus parfait.

593. — Ce côté positif de la perfection morale de Dieu ne s'appelle pas simplement bonté morale, mais encore sainteté, pour marquer son caractère éminent. On donne déjà ce nom à la bonté morale de la volonté créée, parce qu'elle rappelle l'excellence, la majesté ou la sainteté objective de Dieu, non-seulement par son rapport avec une fin morale relative et subordonnée, mais encore par son rapport au but suprême, et qu'elle s'exerce dans cette direction. Elle mérite surtout ce nom quand elle développe une pureté, une vigueur, une fermeté de sentiments analogues à l'excellence de ce but, et que ces sentiments pénètrent la vie entière de la créature. Ce nom convient d'autant mieux à Dieu que non-seulement son vouloir est éminemment pur, énergique et constant, mais que l'estime de sa sainteté objective implique l'union avec elle la plus intime et la plus directe, parce qu'elle est aussi infinie, qu'elle est au même niveau, qu'elle a la même valeur et la même excellence que sa sainteté.

Le mot de sainteté signifie que la rectitude, la droiture morale de la volonté est une perfection immanente; il ne désigne pas, comme celui de bonté morale, une bonne direction de la volonté provenant d'une libre décision; il est donc très-propre à désigner la perfection morale de Dieu comme une perfection qui lui revient nécessairement, qui appartient à sa nature et est renfermée en elle. De là vient que ce terme, si souvent employé par la révélation, est devenu familier parmi les chrétiens; on offenserait même les oreilles pieuses, si on parlait de la bonté morale de Dieu, au lieu de sa sainteté. Nous verrons plus tard que dans la langue du nouveau Testament le terme de sainteté appliqué à Dieu signifie beaucoup plus que celui de perfection morale; tandis qu'il n'a que cette signification dans le langage de l'ancien.

DÉVELOPPEMENTS.

594. — Le caractère essentiel de la sainteté divine veut que l'idée de perfection morale ne s'applique à Dieu et aux créatures que dans un sens analogue, par conséquent que tous les éléments qui sont essentiels à la moralité des créatures ne puissent pas être transférés à la moralité divine. Il y a surtout une différence capitale relativement 1° à la règle et à la forme; 2° puis à l'origine de la moralité.

595. — 1. Relativement à sa règle et à la forme qui y correspond, la moralité des créatures exige essentiellement que la volonté se dirige vers un but extérieur placé au-dessus d'elle, qu'elle soit soumise à une loi qu'elle ne trouve pas en soi, mais qui lui est imposée, afin qu'elle lui devienne conforme en vertu de cette subordination. En Dieu, au contraire, cette moralité consiste simplement dans l'accord du vouloir divin avec le but suprême qui lui est identique, et vers lequel il n'est dirigé par aucune autre loi que la dignité infinie du but (que la sagesse divine apprécie selon toute sa valeur) et la perfection correspondante de la volonté.

On exprime ordinairement ce rapport en disant que le vouloir divin est à lui-même sa propre loi; mais cela ne doit s'entendre qu'en un sens négatif, comme lorsqu'on dit que « Dieu est la cause de soi-même. » Cette expression ne peut se prendre dans un sens positif que lorsque le vouloir divin est dirigé vers les choses du dehors ; car sa sainteté dépend de son accord avec le vouloir divin, en tant qu'il est nécessairement dirigé vers Dieu. C'est pour cela qu'on ne peut pas dire, avec quelques contemporains, que la sainteté du vouloir divin consiste dans son accord avec lui-même, comme volonté absolument bonne. Quant au vouloir dirigé vers les choses extérieures, c'est la sagesse de Dieu qui en est la loi, et la bonté et la rectitude de ce vouloir consiste à la suivre ou plutôt à l'appliquer. *Comp.* S. Thom., I Part., quæst. XXI, ad 2 : « Cum bonum intellectum sit objectum » voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ » sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex justitiæ secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod » secundum suam voluntatem facit, juste facit, sicut et nos

» quod secundum legem facimus juste facimus. Sed nos qui-
» dem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi
» ipsi est lex. »

596. — 2. Quant à l'origine de la moralité, la perfection morale de Dieu se distingue de la perfection de la créature en ce que la direction du vouloir divin vers le bien moral est l'objet de la liberté d'élection et dépend de la résolution de celle-ci ; ce qui n'a pas lieu pour la perfection morale des créatures. Mais on aurait tort d'en conclure que la bonté du vouloir divin a moins de valeur morale et n'est qu'une propriété physique, parce qu'elle est propre à la nature de Dieu. La valeur morale de la bonne volonté exige seulement qu'on veuille le bien moral, soit quant au but objectif, soit quant à la direction de la volonté vers ce but, non point à l'aveugle et pour des considération accessoires, mais pour lui-même, avec une pleine connaissance de ce qu'il est et ce qu'il vaut.

C'est ce que saint Anselme appelle *velle rectitudinem propter ipsam rectitudinem*. Or, comme cela est éminemment vrai de la volonté divine et que son vouloir même est infiniment parfait, sa bonté morale a par cela même la plus haute valeur morale. Quant à la créature, la valeur morale de son vouloir ne disparaît point après qu'elle est élevée à la vision de Dieu, qu'elle l'aime et l'estime nécessairement. De plus, dans les créatures, la liberté de contrariété n'est requise comme élément essentiel de leurs actes moraux, qu'afin que leur bonté morale ne soit pas seulement un don et un présent, mais encore une propriété qui dépend d'elles, une propriété qu'elles ont acquise et qui peut leur être imputée à louange et à mérite.

Mais ce genre de propriété ne fait que suppléer le défaut de propriété parfaite qui revient à Dieu, en ce qu'il puise sa bonté morale dans le fond de sa propre nature. Si elle forme pour lui un objet de louange, elle n'est point un mérite proprement dit, pouvant revendiquer une récompense dont Dieu n'a pas besoin et qu'il ne peut recevoir de personne. Ce qu'il exige à sa place, c'est l'honneur et la louange suprême.

Par contre, la louange qui correspond à la liberté d'exercice ou de spécification revient au vouloir de Dieu dirigé vers le dehors au même titre qu'aux créatures, mais dans

un degré infiniment plus élevé, parce que la liberté d'élection est beaucoup plus parfaite en lui que dans les créatures et que tous ses actes ont une valeur infinie. A ce point de vue, le vouloir divin a également un mérite proprement dit, car la bonté qu'il témoigne à la créature avec une pleine liberté a tous les droits possibles à la reconnaissance. Ce sujet a été rarement traité *ex professo*. Voy. surtout Gibbon, *Spect. theol.*, disp. XXXVI, dub. 1.

597. — 3. Malgré cette différence essentielle de forme et d'origine, ou plutôt à raison même de cette différence, la perfection morale de Dieu est l'idéal, l'image, le modèle, la règle de toute perfection morale dans les créatures ; car elle subsiste par elle-même, elle est complète et par conséquent infiniment et immuablement parfaite. C'est l'idéal où doit aspirer la volonté créée ; plus elle en approche, plus la moralité de son vouloir est parfaite. C'est la règle à laquelle se doit conformer la volonté créée pour être moralement bonne ; elle doit la prendre pour modèle et suivre la direction qu'elle lui imprime. *Voy.* Balmès, *Philosophie fondam.*, livr. IX, ch. 3.

La volonté créée peut même, avec le secours de la grâce divine, devenir assez semblable à l'idéal divin pour participer à sa propre perfection, à sa sainteté ; elle peut être élevée et transfigurée par la grâce au point de s'unir à la sainteté de Dieu par la charité aussi immédiatement que la volonté divine elle-même, en sorte que le principe de vie divine qu'elle reçoit, comme une nature supérieure, entraîne une direction vers Dieu nécessaire et immédiate. Cette vie, même dans son état imparfait, est aussi tellement incompatible avec le péché, qu'elle ne saurait subsister avec lui quand il est mortel, et qu'elle disparaît quand le péché survient, de même qu'à son tour elle bannit le péché.

§ 100. La perfection morale de la volonté divine en ce qui concerne ses actions morales et ses vertus.

Ouvrages à consulter. *Voyez* § 99.

598. — La perfection morale absolue implique nécessairement que Dieu se complaît dans toutes les espèces d'ac-

tions moralement bonnes, et que toutes les vertus particulières des créatures ont en lui leur modèle et y sont contenues au moins virtuellement. Cependant, il est de la nature des choses que Dieu n'exerce pas lui-même toute espèce d'actions morales et qu'il n'ait *pas formellement*, avec leur caractère spécifique, toutes les vertus particulières qui reviennent aux créatures. Toutes ces actions et ces vertus, dont la nécessité et la convenance supposent dans leur sujet soit une coordination ou subordination à d'autres êtres (comme la religion et l'obéissance), soit un état d'imperfection (comme la foi et l'espérance), soit un composé de corps et d'esprit (comme la continence), visent à donner au sujet sa plénitude intérieure; elles n'ont donc pas besoin d'appartenir à la perfection morale de Dieu formellement et dans leur forme spécifique, puisqu'il est absolument indépendant, complet et purement spirituel. Elles ne sont en lui que virtuellement, dans leur généralité, en tant qu'elles expriment un respect du souverain bien et de l'ordre et qu'elles ressemblent en cela au vouloir divin.

Que si, néanmoins, quelques-unes sont attribuées à Dieu, comme la magnanimité, la douceur, ce n'est qu'en un sens négatif et métaphorique, pour exclure de Dieu les vices moraux qui y sont opposés (comme la pusillaminité, la colère). Ainsi les seules actions et vertus qui appartiennent *formellement* à la perfection morale de Dieu, sont celles qui tendent non à perfectionner l'individu, mais à manifester son excellence. Mais celles-ci lui appartiennent d'une manière tout-à-fait éminente, à raison de son excellence et de sa majesté absolue. Toutes ses actions morales sont des actions purement actives et vraiment royales, comme toutes ses vertus sont des vertus vraiment royales et purement actives.

599. — II. De ce caractère éminemment royal des vertus divines il résulte en outre que dans la vie morale de Dieu, l'exercice des vertus particulières, leur diversité et leur lien organique ont un tout autre caractère et une tout autre importance que dans la vie des créatures. *a*. Chez les créatures, toutes les vertus, celles même qui sont dirigées vers le dehors, sont de telle sorte que la perfection intérieure du sujet, désirable ou nécessaire, dépend de leur exercice. Dieu, au contraire n'exerce au dehors aucune vertu

qui soit nécessaire ou utile à sa perfection ; sa perfection morale n'en serait pas moindre quand il n'en exercerait aucune. La seule vertu d'où dépende sa perfection morale, l'amour et l'estime de soi en tant qu'il est le bien absolu, n'a pas besoin d'être mise en activité ; elle est essentiellement active et essentiellement identique à son acte.

b. Chez les créatures, la diversité des vertus provient de la diversité des objets, des fins prochaines et formelles du vouloir moral ; une vertu peut donc être imparfaite sans qu'une autre le soit, ou elle peut être plus parfaite que celle-ci. En Dieu, au contraire, l'objet, le but prochain et formel du vouloir moral, c'est le bien unique et absolument simple, c'est lui-même. En lui donc la diversité des vertus ne peut exister qu'en ce qui concerne les objets éloignés et secondaires de son vouloir moral.

c. Chez les créatures, l'unité et le lien des vertus ne subsiste que dans leur subordination à une vertu supérieure, l'amour de Dieu, qui étant le « lien de la perfection, » enveloppe et enlace toutes les autres. En Dieu, non-seulement toutes les vertus sont unies de prime abord, mais elles sont identiques, car Dieu ne peut rien vouloir qu'en vertu de l'amour de soi et parce que cela lui convient en tant qu'il est le bien souverain. En lui donc, à parler rigoureusement, l'amour du bien souverain, la charité, n'est pas seulement le sommet, la reine de toutes ses vertus ; elle est encore leur racine et leur essence, comme elle l'est de toute sa sainteté, en sorte que dans ce texte de l'Ecriture : « Dieu est Charité, » le mot de charité, dans le sens que nous avons expliqué, exprime autant, et plus encore, le contenu total, le caractère distinctif de la perfection morale de la volonté divine, que la forme de ses dispositions affectives. Toutes les autres vertus ne sont en Dieu que des ramifications, des phénomènes de cette unique vertu, dans le déploiement de ses opérations au dehors. On peut toujours cependant appeler les autres des vertus spéciales, et même des vertus morales au sens rigoureux de ce mot (par opposition à la vertu théologale de la charité), parce que les formes diverses sous lesquelles elles s'exercent contiennent une forme particulière de la bonté morale, ou honnêteté, et parce que leur exercice offre le vrai caractère d'un acte, d'un procédé

constant, libre et adapté à sa fin ; car les mœurs, dit saint Thomas, indiquent la « fréquence des choses qui sont en notre pouvoir. » Ces vertus morales sont en Dieu et entre elles beaucoup plus étroitement unies qu'en nous ; celles qui sont matériellement opposées entre elles, comme la bonté ou la miséricorde et la justice, s'exercent toujours ensemble d'une manière positive dans tout acte de la volonté divine.

600. — III. Les vertus morales de Dieu dirigées vers le dehors peuvent, d'après la nature des choses, comme d'après le langage de l'Ecriture et de l'Eglise, se ramener à la bonté ou bienveillance, *bonitas*, *benignitas*, à la justice et à la vérité, en prenant celle-ci soit dans le sens de sagesse morale, soit dans le sens de véracité. Ces trois vertus sont comme les types fondamentaux de toutes les vertus morales de Dieu, car ou elles expriment les éléments qui se rencontrent dans toutes ses actions morales, ou elles marquent les principales directions que suivent les vertus spéciales de Dieu dans leurs ramifications diverses. C'est donc par leur moyen qu'on peut surtout caractériser les vertus divines et montrer leur organisme intérieur.

A l'exemple de saint Thomas, nous avons traité de la bonté de Dieu à l'occasion de son amour. Il nous reste à déterminer le caractère absolu de la justice divine par opposition à la justice des créatures, dans son rapport à la bonté et à la vérité divine. Car c'est précisément à cause de son union avec la bonté et la vérité que la justice de Dieu n'implique pas cette sorte de restriction et de dépendance qui sont essentielles à la justice des créatures.

601. — 1. Par justice, en prenant ce mot dans sa plus large acception, on entend, qu'il s'agisse de Dieu ou des créatures, une disposition du vouloir et des actes conforme à la vérité, ou la « rectitude de la volonté. » Entendue dans ce sens, elle exprime le caractère moral de toutes les vertus, par conséquent aussi celui de la bonté. En Dieu, la justice se distingue de celle des créatures en ce qu'elle ne consiste pas dans son accord avec une loi supérieure, mais dans sa conformité à la nature et à la sagesse de Dieu. C'est là ce que les théologiens appellent *condecentia divinæ bonitatis et sapientiæ*.

602. — Comparez saint Anselme, *Prosl.*, cap. x : « Justus es,

» Domine, non quia nobis reddis debitum, sed quia facis » quod decet te summe bonum. » Et cap. IX : « Si mise- » ricors es, quia es summe bonus, et summe bonus non es » nisi quia es summe justus ; vere idcirco es misericors, quia » es summe justus. » Et cap. XI : « Nascitur de justitia tua » misericordia tua, quia justum est te sic esse bonum, ut et » parcendo sis bonus. »

603. — 2. Dans un sens plus restreint, le terme de justice, en Dieu comme chez les créatures, désigne une vertu distincte de la bonté par ses fonctions (justice spéciale); elle observe ou introduit un certain ordre dans les actes extérieurs, et surtout elle adapte les actes aux exigences des êtres auxquels ils se rapportent. Mais tandis que la justice créée suppose toujours un ordre subsistant et que les êtres auxquels elles s'adapte sont plus ou moins indépendants de celui qui agit, c'est le contraire quand il s'agit de Dieu. Tous les autres êtres sont vis-à-vis de lui des ouvrages de sa libre bonté, ils dépendent de lui comme de leur maître, et se rapportent à lui comme à leur fin dernière. Sa justice doit donc tendre uniquement à ordonner, à traiter ses ouvrages d'une manière qui soit digne de lui et serve à sa gloire. On ne peut mieux exprimer ce caractère distinctif de la justice divine qu'en l'appelant justice architectonique. Cela veut dire qu'elle a sa règle objective, comme la rectitude artistique d'un ouvrier ordinaire, non pas dans un droit qui demande satisfaction, mais dans l'accord de la manière dont Dieu agit avec la beauté et la perfection de ses ouvrages correspondant aux règles de sa sagesse. Si la justice artistique de Dieu, contrairement à celle d'un artiste humain, s'étend aussi à des êtres personnels, si elle tient compte de leur dignité personnelle, cela ne constitue aucune différence; car cette dignité personnelle n'est la règle de la justice des actions de Dieu, qu'autant que la beauté et la perfection de ses œuvres exige que chaque être soit traité conformément à sa nature.

Si donc on définit généralement ainsi la justice de Dieu : Dieu donne à chaque être, ou il traite chacun d'eux selon ses mérites, cela signifie simplement qu'il apprécie tout d'après sa valeur ou sa non-valeur intrinsèque, et lui assigne le rang qui lui revient dans le plan de la sagesse divine.

Le seul droit réel qui s'élève en face de la volonté divine et détermine tout l'ordre de ses actions, c'est le droit de majesté de Dieu lui même, auquel il soumet toutes ses œuvres extérieures et auquel il doit rapporter tous les êtres sur lesquels il exerce sa justice.

DÉVELOPPEMENTS.

604. — C'est ce caractère architectonique de la sagesse divine que les *Livres sapientiaux*, ch. XI, dépeignent dans le passage suivant : *Omnia in mensura et numero et pondere disposuistis.* Saint Denis *(vulg.)* a magnifiquement développé cette pensée, *De div. nom.*, VIII, § 7 : « A justitia autem » rursus laudatur Deus, quod omnibus, ut dignum est, tri- » buat et congruentem modum et pulchritudinem et compo- » sitionem ordinis et dispositionem et omnibus dispertiat, » et singulis ordines præstituat, secundum veram et justis- » simam præscriptionem, et omnibus suæ cujusque actionis » auctor sit. Omnia enim divina justitia ordinat et deter- » minat, omniaque ab omnium mixtione et confusione » libera servans, cuique convenientia rebus omnibus tri- » buit, prout cujusque congruit dignitati. Quod si hæc recte » dicimus, ii qui divinam justitiam cavillantur, dum minime » advertunt, suam ipsi injustitiam manifesto damnant : » aiunt enim mortalibus debere inesse immortalitatem, et » rebus imperfectis perfectionem, iisque quæ seipsis » moventur aliunde motam necessitatem, ac mutabilibus » identitatem, et imbecillibus perficiendi potestatem, item » ea quæ temporanea sunt, esse perpetua et immutabilia, » quæ a natura moventur et temporaneas voluptates æter- » num perdurare atque universe illa quæ aliorum aliis » attribuunt. Sed sciendum est divinam justitiam hoc ipso » revera veram esse justitiam, quod omnibus quæ sua sunt » tribuat pro merito singulorum, atque naturam cujusque » in ordine proprio potentiaque custodiat. » Tertullien, *adv. Marcion.*, lib. II, cap. XII, parlant contre la théologie gnostique qui voyait une contradiction entre le Dieu bon et le Dieu juste, montrait le lien intime qui unit en Dieu la justice et la bonté : « Illic consistit bonum, ubi et justum. » A primordio denique creator tam bonus quam et justus; » pariter et utrumque processit. Bonitas ejus operata est

» mundum, justitia modulata est; quæ etiam tum mundum
» judicavit ex bonis faciendum, quia cum bonitatis consilio
» judicavit. Justitiæ opus est quod inter lucem et tenebras
» separatio pronunciata est, inter diem et noctem, inter
» cœlum et terram, inter aquam superiorem et inferiorem,
» inter maris cœtum et aridæ molem, inter luminaria
» majora et minora, diurna atque noctura, inter marem et
» feminam, inter arborem agnitionis mortis et vitæ, inter
» orbem et paradisum, inter aquigena et terrigena animalia.
» Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit. Totum
» hoc judicato dispositum et ordinatum est. Omnis situs,
» habitus elementorum, effectus, motus, status, artus,
» occasus singulorum, judicia sunt creatoris, ne putes eum
» exinde judicem definiendum, quo malum cœpit, atque ita
» justitiam de causa mali offusces. His enim modis osten-
» dimus eam cum auctrice omnium bonitate prodiisse, ut
» et ipsam ingenitam Deo et naturalem, nec obventitiam
» deputandam, quæ in Domino inventa sit arbitratrix operum
» ejus. »

605. — De ce caractère architectonique de la justice divine dans ses rapports avec la bonté, il résulte *a.* qu'elle est libre à l'égard de celle-ci et ne forme pas, comme chez les hommes, cette opposition qui semble supposer un rapport de dette, un devoir de justice envers d'autres êtres. Elle ne peut entraîner la nécessité morale d'agir de telle ou telle façon que parce que Dieu ne saurait s'abdiquer lui-même, sacrifier sa sagesse, sa volonté et sa dignité. Et c'est justement en ce sens que la justice de Dieu en général, puis le devoir qu'elle implique dans le vouloir divin, est si souvent appelée dans l'Ecriture du nom de vérité. La sagesse de Dieu exige en effet que tous ses ouvrages soient bons et beaux dans leur détail comme dans leur ensemble, que les êtres particuliers reçoivent ce qui est nécessaire à leur bonté et à leur beauté, qu'ils obtiennent dans le tout le rang qui correspond au but du tout et à leur propre excellence. La volonté de Dieu exige, comme volonté souveraine, qu'elle soit toujours accomplie d'une façon ou d'une autre, c'est-à-dire que le but une fois voulu soit atteint, et que Dieu fasse ce qui est nécessaire à son accomplissement. Enfin, la dignité de Dieu exige qn'il ordonne tous ses

ouvrages de manière qu'ils manifestent et glorifient sa propre bonté. Quant à la vérité de Dieu, elle exige tout spécialement, comme véracité et fidélité, qu'il ne se renonce pas lui-même dans les actes par lesquels il invite la créature à espérer qu'il lui communiquera sa vérité et sa bonté; s'il pouvait tromper cette confiance, il renierait sa dignité absolue et se rendrait méprisable aux yeux de la créature.

A ce point de vue aussi Dieu peut s'obliger à des actes qui sont, d'une manière non-seulement médiate, mais immédiate, et sous tout rapport, des œuvres de pure bonté et miséricorde, et qui le demeurent encore après qu'il les a promis. Cette espèce d'obligation sauvegarde pleinement l'indépendance et la liberté de Dieu, même en ce qui concerne le mode d'action exigé par la justice, parce qu'elle suppose constamment un acte libre de la bonté. Mais cette obligation est aussi sainte, et même infiniment plus sainte, que si elle était imposée à Dieu par un droit extérieur, car ce droit ne peut revendiquer le respect absolu que Dieu revendique de lui-même. Cette sainteté éminente de l'obligation qui lie Dieu envers lui-même en faveur de la créature remplace, dans les revendications de celle-ci à l'égard de Dieu, ce qui leur manque du côté du droit formel, et leur assure une plus haute sécurité que si elles avaient d'elles-mêmes ce caractère.

606. — Comparez avec cette doctrine le texte suivant d'Isaïe, XLVIII, 9, 11 : *Propter nomen meum longe faciam furorem meum et laude mea infrenabo te, ne intereas... Propter me, propter me faciam, ut non blasphemer, et gloriam meam alteri non dabo.* — Deut., VII, 9 : *Ipse Deus fortis et fidelis, custodiens pactum et misericordiam diligentibus se.* De là vient que dans l'Ecriture la justice de Dieu est mise quelquefois dans un rapport si étroit avec sa fidélité, qu'elle s'étend non-seulement aux œuvres de la justice distributive, mais encore aux œuvres de pure miséricorde, par exemple dans ce passage : *Dei perfecta sunt opera et omnes viæ ejus judicia : Deus fidelis et absque ulla iniquitate, justus et rectus*, Deut., XXXII, 4. *Si confiteamur peccata nostra, fidelis est Deus et justus, ut remittat nobis peccata nostra,* I Jean, I, 19 (bien que la rémission des péchés soit en elle-même et directement une œuvre de pure miséricorde). A cette objection : « Actus justitiæ est reddere debitum;

» sed Deus nemini est debitor ; ergo Deo non competit esse » justum, » saint Thomas répond : « Dicendum quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum » alicujus, quod ad ipsum ordinatur, sicut servus est domini, » et non e converso. Nam liberum est quod sui causa est. » In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ » vel necessitatis alicujus ad quod ordinatur. Est autem » duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquod » creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquæque res ad suum finem. Alius ordo quo omnia creata » ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest » dupliciter in operatione divina, aut secundum quod aliquid » debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei » creatæ. Et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum » enim est Deo ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia » et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat. Et » secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, » secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum » etiam est alicui rei creatæ, quod habeat id quod ad ipsam » ordinatur, sicut homini quod habeat manus, et quod ei » alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur justitiam quando dat unicuique quod ei debetur secundum » rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc debitum » dependet ex primo : quia hoc unicuique debetur quod est » ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinæ sapientiæ. » Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen » ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed » potius alia in ipsum. Et ideo justitia quandoque dicitur in » Deo condecentia suæ bonitatis, quandoque vero retributio » pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus » dicens : Cum punis malos, justum est, quia illorum meritis » convenit; cum vero parcis malis, justum est, quia bonitati » tuæ condecens est. »

607. — De ce caractère architectonique de la justice divine, il résulte encore *b.* qu'elle est intimement unie à sa bonté, et que loin de la détruire, c'est au contraire par son uuion avec elle que la bonté devient parfaite dans son espèce. La bonté, en effet, serait essentiellement imparfaite si les êtres qu'elle appelle à l'existence n'étaient pas

convenablement ordonnés entre eux et par rapport à Dieu, si l'ordre une fois établi n'était pas exécuté et maintenu, ou si la bonté communicative de Dieu envers les êtres particuliers était appliquée de manière à faire croire qu'elle nuit à la beauté et à la perfection générale du tout, ou à la manifestation multiple de la gloire de Dieu dans le monde.

Lors donc que plusieurs actions de la justice divine, comme la punition des pécheurs et la permission du péché, sont mises en opposition avec les procédés de la bonté comme actes de pure justice, cette opposition n'existe qu'autant qu'on rapporte l'exercice de la bonté divine au bien individuel du sujet, mais non quand on le rapporte à la beauté et à la perfection du tout; car cette dernière exige qu'au moins les pécheurs incorrigibles soient assujettis à l'ordre par le châtiment, et il est tout-à-fait convenable que la défectibilité innée de la créature et sa liberté de choisir entre le bien et le mal ne disparaissent pas complétement. C'est par là que Dieu peut traiter la créature conformément à sa nature et manifester en elle, sous des formes diverses, sa puissance, sa sagesse et sa bonté.

608. — Tertullien, dans la suite du passage cité nº 603, montre très-bien comment la justice vengeresse de Dieu se concilie avec sa bonté : « At enim, ut malum postea erupit » atque inde jam cœpit bonitas Dei cum adversario agere, » aliud quoque negotium eadem illa justitia Dei nacta est » jam secundum adversionem dirigendæ bonitatis, ut, » seposita libertate ejus, qua et ultro Deus bonus (deinceps) pro meritis cujusque pensetur, dignis offeratur, » indignis denegetur, ingratis auferatur, proinde omnibus » æmulis vindicetur. Ita omne hoc justitiæ opus procuratio » bonitatis est, quod judicando damnat, quod damnando » punit, quod, ut dicitis, sævit, utique bono, non malo pro» ficit. Denique timor judicii ad bonum, non ad malum » confert. Non enim sufficiebat bonum per semetipsum » commendari, jam sub adversario laborans. Nam etsi com» mendabile per semetipsum, non tamen et conservabile, » quia expugnabile jam per adversarium, nisi vis aliqua » præesset timendi, quæ bonum etiam nolentes appetere et » custodire compelleret. Cæterum, tot illecebris mali expu» gnantibus bonum, quis illud appeteret quod impune con-

» temneret? Quis custodiret quod sine periculo amitteret?
» Legis mali viam latam et multo frequentiorem; nonne
» omnes illa laberentur, si nihil in illa timeretur? Horre-
» mus terribiles minas creatoris, et vix a malo avellimur:
» quid si nihil minaretur? Hanc justitiam malum dices, quæ
» malo non favet? Hanc bonum negabis, quæ bono pros-
» picit? Non qualem oportet Deum velles; qualem malles,
» expediret (id est : num expediret talem esse, qualem tu
» malles), sub quo delicta gauderent, cui diabolus illuderet?
» Illum bonum judicares Deum, qui hominem posset magis
» malum facere securitate delicti? Quis boni auctor, nisi qui
» et exactor? Proinde, quis mali extraneus, nisi qui et
» inimicus? Quis inimicus, nisi qui et expugnator? Sic totus
» Deus bonus est, dum pro bono omnia est. Sic denique
» omnipotens, quia et juvandi et lædendi potens. Minus est
» tantummodo prodesse, quia (ou si) non aliud quid possit
» quam prodesse. De ejusmodi qua fiducia bonum sperem, si
» hoc solum potest? Quomodo innocentiæ mercedem secter,
» si non et nocentiæ spectem? Diffidam necesse est, ne nec
» alteram partem remuneretur, qui utramque non valuit.
» Usque adeo justitia etiam plenitudo est divinitatis ipsius,
» exhibens Deum perfectum et Patrem et Dominum :
» Patrem clementia, Dominum, disciplina; Patrem potestate
» blanda, Dominum, severa; Patrem diligendum pie, Domi-
» num timendum necessarie; diligendum quia malit miseri-
» cordiam quam sacrificium, et timendum quia nolit pecca-
» tum; diligendum quia malit pœnitentiam peccatoris quam
» mortem, et timendum quia nolit peccatores sui jam non
» pœnitentes. Ideo lex utrumque definit. Diliges Deum et
» timebis Deum. Aliud obsecutori proposuit, aliud exorbi-
» tatori. Ad omnia tibi occurrit Deus idem. »

609. — 3. Si l'on compare la justice spéciale de Dieu à l'égard des créatures raisonnables, avec les formes et les fonctions diverses qu'elle revêt dans la justice humaine, il est clair qu'il faut d'abord la mettre en parallèle avec les formes et les fonctions de la justice royale, qui est à la fois providence et gouvernement; et c'est à ce point de vue que plusieurs théologiens la nomment « justice providentielle. » Elle embrasse toutes les fonctions qui sont nécessaires pour établir, exécuter et maintenir l'ordre dans un ensemble

d'êtres, notamment celles de la justice législative et distributive, comme aussi celles de la justice administrative et judiciaire (ou distributive dans le sens strict). Par contre, il ne saurait y avoir en Dieu de justice commutative proprement dite, parce qu'elle suppose que les êtres envers qui elle s'exerce sont indépendants de celui qui agit et placés au même rang que lui, parce qu'elle a pour objet de faire respecter cette indépendance et cette égalité de rang. Elle est même formellement exclue par l'Ecriture quand elle implique un don qui met celui qui reçoit sous la dépendance de celui qui donne : *Quis prior dedit ei et retribuetur ei?* Rom., XI, 35.

610. — 4. On peut aussi cependant, on doit même considérer certaines fonctions de la justice divine comme étant analogues à la justice commutative, notamment celles qu'on nomme fonctions de la justice dans le sens rigoureux de ce mot, et qu'on oppose d'ordinaire aux fonctions de la simple bonté. L'Ecriture elle-même les envisage à ce point de vue. Cette analogie consiste en ce que Dieu et chaque créature raisonnable, sans avoir la même indépendance et égalité de droits, sont cependant entre eux comme des êtres vraiment personnels, et que, sur le principe de ces mutuelles relations, on peut concevoir un certain échange de dons et de services, une reconnaissance mutuelle du *mien* et du *tien*. Il y a surtout trois fonctions de la justice divine qu'il faut envisager sous ce rapport, et dont le caractère distinctif ne peut être bien compris si on les envisage uniquement sous le point de vue de la justice providentielle.

611. — *a*. La récompense du bien ne doit pas s'envisager uniquement comme une sorte de rétribution légale par laquelle l'homme qui agit conformément à la loi arrive à sa perfection. En fait, Dieu traite aussi le bien comme un service rendu à sa personne, et la récompense qu'il donne, il la donne formellement ou comme un service correspondant à la valeur du service rendu, ou comme une rétribution proprement dite. S'il a réellement promis une récompense sous cette forme, il a donné à la créature un certain droit de la revendiquer, et en la lui refusant, Dieu lui refuserait ce qui lui appartient. Ce droit néanmoins, cette propriété n'est qu'un présent de la bonté divine, car la pro-

messe de Dieu est tout à fait volontaire ; et quant aux services de la créature, Dieu peut les revendiquer comme sa propriété, puisqu'il concourt à les produire et qu'il exerce un empire absolu sur la personne qui agit.

C'est à ce point de vue que la théologie distingue le mérite *de congruo* et le mérite *de condigno*. Le premier n'a droit à la rétribution que par une sorte de convenance, en vertu de la justice providentielle de Dieu ; le second peut la revendiquer par une « justice en quelque sorte commutative. » Cependant on ne doit pas dire pour cela que Dieu, en promettant la récompense, se rend débiteur envers la créature, car il ne dépend d'elle en aucune façon. *Comp.* Ruiz, *De volunt. Dei, disp.* LVII, sect. 3-4, et LVIII per tot.

612. — *b.* Il en est de même du châtiment du mal. Il ne faut pas y voir seulement une réaction de la justice providentielle de Dieu en vue de maintenir l'ordre. Dieu traite formellement le péché comme une injustice commise contre la dignité de sa personne ; le pécheur, en le commettant, assume vis-à-vis de lui le devoir ou l'obligation de satisfaire, et il est tenu de s'acquitter même quand il regrette son péché. A ce point de vue, la justice vengeresse de Dieu n'est pas seulement la gardienne de l'ordre moral en général ; elle est encore et surtout une justice exactive, par laquelle Dieu revendique son propre droit. Cette distinction est importante : la justice vengeresse que Dieu exerce pour le maintien de l'ordre en face des pécheurs incorrigibles est une suite nécessaire de sa sagesse ; tandis que la satisfaction qu'il exige est plutôt le libre exercice d'un droit, et est soumise comme telle aux modifications les plus diverses.

613. — *c.* On peut encore comparer la permission du péché qui résulte de la justice providentielle de Dieu dans la distribution de ses dons et l'administration de l'univers, avec un des éléments spéciaux de la justice commutative parmi les hommes, celui qui consiste à *laisser à chacun ce qui est à lui*. Comme le péché ne naît dans les créatures que parce qu'elle ne sont rien d'elles-mêmes et ne possèdent que ce que Dieu leur donne, permettre le mal qu'elles commettent n'est autre chose que les laisser dans l'état où elles sont. Dans ce cas, non-seulement la permission du péché n'est pas injuste, mais c'est une forme de la justice « permissive. »

Cependant, elle ne revêt ce caractère positif et spécial de vertu qu'autant que Dieu veut y faire éclater le néant et l'infirmité de la créature, de même que, dans la justice exactive, il révèle un privilége qui n'appartient qu'à lui : le privilége d'être essentiellement bon, de ne devoir rien à personne et de n'avoir besoin de personne.

614. — IV. De cette explication de la justice divine, il s'ensuit que dans toutes ses fonctions, mais surtout dans les trois dernières, elle a pour condition et pour base l'exercice de la bonté de Dieu. C'est ce qu'exprimaient déjà les Pères, mais surtout les théologiens subséquents, en appelant le vouloir de Dieu correspondant à sa bonté vouloir antécédent, *voluntas antecedens*, et le vouloir correspondant à sa justice, vouloir conséquent. Quand le vouloir de la justice divine poursuit le bon ordre de la créature en général et spécialement sa subordination à Dieu et sa mission de le glorifier, il ne succède au vouloir de la bonté qu'autant qu'il obtient par le vouloir de la bonté un objet qu'il doit ordonner ; mais il émane de Dieu aussi originairement que le premier, ou plutôt il en est l'âme. Mais quand il s'étend aux fonctions de la justice qui récompense, qui exige satisfaction ou qui permet le péché, il suit le vouloir de la volonté, et il apparaît en quelque sorte comme un vouloir nouveau et secondaire qui ne procède pas aussi originairement de Dieu, mais se rattache à lui d'une façon ou d'une autre. Le vouloir de la justice rémunérative se rattache au vouloir de la bonté, en ce qu'il dispense non-seulement comme un don, mais comme une récompense, les dons que le vouloir de la bonté se propose en supposant la libre activité des créatures. Le vouloir de la justice vengeresse s'y rattache, en ce qu'il est subordonné à la culpabilité des créatures ; le vouloir de la justice permissive s'y rattache, en ce que Dieu met en quelque sorte des bornes au vouloir de la bonté, afin de manifester d'une part la liberté de sa bonté et les prérogatives qui lui reviennent comme au seul être essentiellement bon, et, d'autre part, afin de montrer la faiblesse inhérente à la créature.

615. — On voit par ce rôle fondamental de la bonté de Dieu qu'elle pénètre tous les actes de la justice et fait sentir à tous son influence. C'est ce qui fait dire aux théolo-

giens que les récompenses de Dieu vont toujours au delà de ce que doit sa justice, qu'il exige toujours moins et surtout qu'il punit moins qu'il ne pourrait légitimement le faire, qu'il permet moins de mal qu'il n'en pourrait permettre. Ordinairement cependant, les théologiens attribuent cette influence de la bonté sur la justice surtout à la miséricorde, ou à la bonté miséricordieuse, non-seulement parce que la bonté de Dieu ainsi entendue se manifeste envers ceux-mêmes qui en sont positivement indignes, mais encore parce que l'influence exercée sur la justice par la bonté provient surtout de ce que Dieu s'apitoie sur la misère naturelle de la créature. La récompense qui dépasse le mérite provient à la fois et de la magnanimité royale de Dieu et du compte qu'il tient de la faiblesse de la créature. De là vient aussi qu'il exige de la créature un tribut, une satisfaction moindre qu'il ne pourrait le faire ; ses égards pour la fragilité du pécheur tempèrent sa justice vengeresse, le compte qu'il tient de l'état misérable où se trouve la créature par la permission du péché, le décide à restreindre sa justice permissive. Comp. Thom., I Part., *quæst.* XIX, art. 4 ; Bonav., in 18, *Dist.* XLVI.

616. — Enfin le rôle que remplit la bonté de Dieu ne permet pas de dire que l'objet du vouloir secondaire, le vouloir de la justice, en tant qu'il vise à la punition ou à la permission du péché (contrairement au premier) a le même caractère que le premier vouloir en ce qui concerne le but et les moyens. Si Dieu permet le péché pour y trouver une occasion de manifester sa justice vengeresse, il ne le fait pas de la même manière qu'il veut la production des bonnes œuvres afin de pouvoir les récompenser. La manifestation de la justice vengeresse est plutôt le but du châtiment lui-même. Elle n'est le but de la permission du péché qu'autant que la permission de la durée ou de l'accroissement du péché est la punition d'un péché déjà existant. Avant la permission d'un premier péché, la justice vengeresse n'a point d'objet ; si la justice de Dieu le permet, c'est uniquement pour conserver le bon ordre de la création, sauvegarder la liberté divine et la liberté humaine, manifester le néant de la créature et la toute-puissance divine, vaincre le péché et le faire servir à ses desseins.

Quand cette permission vise aussi à manifester la justice

après le péché, cette justice ne peut être qu'une justice juridique, en ce sens que s'il n'y avait pas place pour le démérite, elle ne pourrait pas apparaître, même dans la récompense du bien, comme la reconnaissance d'un mérite librement acquis. Mais on peut dire avec autant de raison que la permission du premier péché a lieu pour manifester la miséricorde divine, et non-seulement la miséricorde que Dieu exerce librement en préservant d'autres hommes du péché ; mais encore cette sorte de miséricorde que Dieu ne peut exercer qu'envers les pécheurs, et qu'il ne témoigne pas à tous dans la même mesure.

617. — D'après cela, il faut dire aussi que la volonté de manifester la justice vengeresse n'est pas seulement subséquente ou secondaire parce qu'elle présuppose la volonté de manifester la bonté ; elle suppose aussi nécessairement la prescience de la faute à punir. Par contre, la volonté de manifester ou d'appliquer la justice permissive ne suppose pas la prescience de la faute existante, et cependant elle se présente directement comme intention seconde à côté de la première ; de sorte que l'intention de la justice vengeresse n'est possible que par la seconde intention et ne se fonde que sur la faute de la créature.

DÉVELOPPEMENTS.

618. — Contre cette manière de voir, plusieurs théologiens, des thomistes surtout, s'appuyant de saint Paul, *Rom.*, IX, 17 et 22, objectent que cette manifestation de la justice vengeresse de Dieu, comme but de la permission de tous les péchés, convient également à un *premier* péché. Mais le verset 12 ne parle que de l'endurcissement de Pharaon, c'est-à-dire que ses péchés *subséquents* n'ont été permis que comme châtiment de péchés antérieurs ; et ici même le but de « l'endurcissement » n'est pas allégué comme l'exercice de la justice vengeresse, mais comme la glorification de la puissance de Dieu dans la défaite de ses plus redoutables ennemis. Le verset 22 suppose formellement que les « vases de colère » sont l'objet sur lequel Dieu déchaîne sa vengeance, exerce sa justice et révèle sa puissance ; mais il ne dit pas que Dieu les fait devenir des « vases de colère » afin de déployer sur eux sa justice ; il dit au contraire que Dieu

use toujours d'une grande miséricorde et longanimité même envers les hommes auxquels il fait réellement sentir les effets de sa justice et de sa puissance. C'est absolument la même pensée qui est si magnifiquement développée dans *Sag.*, XI, 24 et suiv., XII, et suiv. *Voy.* ci-dessous, n° 621.

Il est vrai que saint Thomas lui-même, dans quelques passages, surtout I Part., *quæst.* XXIII, art. V, ad 2, semble concevoir la manifestation de la justice divine (justice vengeresse) comme une fin coordonnée à la manifestation de la bonté, que c'est en vue de cette fin qu'il se décide à permettre le péché, sans lequel cette fin ne pourrait être atteinte. Il restreindrait donc la volonté de la bonté de manière à laisser une place à la perpétration actuelle du péché. Mais il fait ressortir expressément, en plusieurs autres endroits, I Part., *quæst.* XIX, art. VI, ad 1, et in I, *dist.* 46, *quæst.* unica, ad 1, que la volonté de punir ne s'ajoute à la volonté de la bonté, comme conséquence, que parce qu'il n'est pas bon que le péché demeure impuni. Tel un juge qui veut en soi la vie du coupable, et qui ne reconnaît sa mort comme nécessaire que lorsqu'il vient à considérer le crime qui existe en fait. François *Ferreriensis*, in lib. *contr. Gent.*, lib. III, cap. CLXIII, a essayé de concilier les deux opinions comme nous venons de le faire.

§ 101. Les principales vertus de la volonté divine : miséricorde, véracité et justice distributive.

Ouvrages à consulter. *Voyez* ci-dessus § 100.

Nous rattachant aux trois principaux types des vertus divines, bonté, véracité et justice, nous allons examiner à part les vertus spéciales qui concernent les relations de Dieu avec l'homme, et que l'Ecriture et l'enseignement de l'Eglise font surtout ressortir.

619.— I. La bonté divine, *benignitas* ou *bonitas relativa*, considérée sous le rapport de la grandeur de Dieu, de l'étendue de sa complaisance et de ses effets, se nomme *magnificence*; sous le rapport de la distance infinie qui sépare Dieu de la créature, *grâce et faveur*; par rapport à l'homme en particu-

lier et pour marquer la condescendance avec laquelle Dieu s'abaisse jusqu'à converser familièrement avec lui, *humanité*.

Envisagée dans ses différents effets ou modes d'agir, la bonté s'appelle *libéralité*, parce qu'elle est une source inépuisable de biens qu'elle dispense gratuitement et avec abondance ; *miséricorde*, parce qu'elle délivre ou préserve la créature du mal, surtout du plus grand de tous les maux, le péché et ses suites, sans que Dieu y soit obligé par sa miséricorde, et quelquefois même d'une manière qui semble indiquer qu'il renonce à faire valoir ses droits contre la créature.

620. — De tous ces noms, celui de miséricorde est le plus fécond, le plus beau et le plus gracieux ; il renferme la signification de tous les autres et y ajoute des éléments nouveaux. Non-seulement en effet, la miséricorde est éminemment magnificence, faveur, humanité; mais dans un sens plus large elle comprend aussi la libéralité, laquelle n'a toute sa valeur et sa portée qu'au service de la miséricorde. La libéralité de Dieu au service de la miséricorde : 1° fait toujours disparaître par ses dons quelque défaut ou quelque besoin dans la créature ; 2° elle ne se laisse point détourner par le défaut de dignité, ni même par une indignité positive, mais elle en prend occasion pour se déployer plus largement ; 3° elle dispense gratuitement ses dons, et elle en empêche les abus qui seraient à craindre de la fragilité de la créature et qui entraîneraient leur inefficacité ou leur perte.

C'est pour les deux premières raisons, principalement, que les dons surnaturels sont attribués à la miséricorde de Dieu, non-seulement après, mais avant le péché. On considère surtout comme un acte de la miséricorde divine la préservation ou la délivrance du péché, puisqu'elle empêche ou supprime un mal imputable à la créature.

Sous ce dernier rapport, l'opération de la miséricorde divine se distingue de la libéralité en ce qu'elle épargne ses ouvrages, veille à ce qu'ils ne périssent point par la faute des créatures, tend par la prévoyance à empêcher la faute même comme une suite de la fragilité, et à supprimer ses effets par l'indulgence. Cette indulgence de Dieu envers le pécheur, l'Ecriture sainte la nomme tantôt clémence et mansuétude, tantôt patience et longanimité.

DÉVELOPPEMENTS.

621. — Ces noms, ces aspects différents de la bonté et de la miséricorde de Dieu, l'Ecriture sainte les répète souvent, elle les accumule afin d'exciter notre amour et notre espérance, comme on peut le voir par les passages suivants : *Miserator et misericors Dominus, longanimis et multum misericors; non in perpetuum irascetur nec in æternum comminabitur. Non secundum peccata nostra fecit nobis neque secundum iniquitates nostras retribuit nobis. Quoniam secundum altitudinem cœli a terra corroboravit misericordiam suam super timentes se.* Ps. CII, 8 et seq. *Miserator et misericors Dominus, patiens et multum misericors. Suavis Dominus universis et miserationes ejus super omnia opera ejus.* Ps. CXLIV. 8.

La nature de la miséricorde, ses fonctions, ses éléments divers sont décrits dans les lignes suivantes : *Misereris omnium, quia omnia potes et dissimulas peccata hominum propter pœnitentiam. Diligis enim omnia quæ sunt et nihil odisti eorum quæ fecisti : nec enim odiens aliquid constituisti, aut fecisti. Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? aut quod a te vocatum non esset, conservaretur? Parcis autem omnibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas. O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus! Ideoque eos qui exerrant partibus corripis, et de quibus peccant admones et alloqueris, ut relicta malitia credant in te, Domine. Illos enim (quamquam enim illos) antiquos habitatores terræ sanctæ tuæ, quos exhorruisti..... Perdere voluisti per manus parentum nostrorum : sed et his tanquam hominibus perpecisti, et misisti antecessores exercitus tui vespas, ut illos paulatim exterminarent. Non quia impotens eras in bello subjicere impios justis, aut bestiis sævis aut verbo duro simul exterminare; sed partibus judicans dabas locum pœnitentiæ, non ignorans quoniam nequam est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum et quoniam non poterat mutari cogitatio illorum in perpetuum. Semen enim erat maledictum ab initio, nec timens aliquem veniam dabas peccatis illorum. Quis enim dicet tibi : Quid fecisti? aut quis stabit contra judicium tuum? aut quis in conspectu tuo veniet vindex iniquorum hominum? aut quis tibi imputabit si perierint nationes quas tu fecisti? Non enim est alius Deus quam tu, cui cura est de*

omnibus, ut ostendas quoniam non injuste judicas judicium.... Cum ergo sis justus, juste omnia disponis : ipsum quoque, qui non debet puniri, condemnare, exterum æstimas a tua virtute. Virtus enim tua justitiæ initium est, et ob hoc quod omnium Dominus es, omnibus te parcere facis..... Tu autem dominator virtutis cum tranquillitate judicas, et cum magna reverentia disponis nos : subest enim tibi, cum volueris, posse. Sag. XI, 24 et seq.; 12 et seq.

L'Ecriture emprunte souvent au langage humain les termes de la plus touchante compassion pour dépeindre la tendresse et la sollicitude de la divine miséricorde : *Quomodo miseretur pater filiorum, misertus est Dominus timentibus se.* Ps. CII, 13.

622. — Il va de soi cependant qu'en Dieu la miséricorde ne se peut concevoir comme un vrai sentiment de compassion, mais seulement comme une vertu active, de même que sa justice est une pure vertu et n'implique aucune obligation de justice à l'égard de la créature. *Comp.* Thom., I Part., *quæst.* XXI, art. III; Aug., *ad simplic.,* quæst. II. « De misericordia si auferas compassionem, ita ut remaneat tranquilla bonitas subveniendi et miseria liberandi, insinuatur divinæ misericordiæ qualiscumque cognitio. » Cependant afin que sa miséricorde ne fût pas dénuée de compassion formelle, Dieu, pour la manifester pleinement, a pris dans l'incarnation un cœur humain, qu'il a établi le trône de sa miséricorde, ce qui a fait dire à l'Apôtre : *Debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret et fidelis Pontifex apud Deum*, Hebr., II, 17. Mais en soi la miséricorde divine exclut la compassion, parce que Dieu est immuable, et surtout parce que sa miséricorde est la miséricorde idéale et absolue. Elle doit être exempte de toute souffrance, parce qu'elle est destinée à soulager tout ce qui souffre et qu'elle est la source de toute œuvre miséricordieuse. Et de même que Dieu est bon et libéral à cause de la richesse surabondante de ses biens, il est miséricordieux parce qu'ayant la conscience de la plénitude de sa puissance et de sa félicité, il se sent porté à subvenir à l'impuissance et à la misère des créatures ; non qu'il soit ému de la douleur qu'on ressent en voyant souffrir autrui, ou qu'il craigne d'éprouver quelque chose de semblable. *Voy.* Cajet., in 2-2, *quæst.* XL, art. IV.

Mais le principal motif que l'Ecriture (*voyez* ci-dessus,

n. 621) assigne à l'indulgence de Dieu pour le pécheur, c'est sa puissance absolue. C'est précisément parce que Dieu a conscience que le pécheur ne saurait lui nuire ni échapper à sa puissance, que sa miséricorde revêt le caractère d'un repos parfait, d'une magnanimité sublime, qui éclatent dans sa patience et sa longanimité envers le pécheur : « Deus » patiens, quia æternus. » Ce beau passage d'une prière de l'Eglise : « Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime » et miserando manifestas, » saint Thomas l'explique ainsi : « Dicendum quod Dei omnipotentia ostenditur » maxime in parcendo et miserendo, quia per hoc ostenditur » Deum habere summam potestatem, quod libere peccata » dimittit; ejus enim qui superioris lege astringitur, non est » libere peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus et » miserendo perducit eos ad participationem infiniti boni, » qui est ultimus effectus divinæ virtutis. Vel quia (ut supra » dictum est) effectus divinæ misericordiæ est fundamentum » omnium divinorum operum ; nihil enim debetur alicui » nisi propter id quod est datum ei a Deo non debitum ; in » hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, » quod ad ipsum pertinet prima institutio omnium bono» rum. » I Part., *quæst.* XXV, art. III.

623. — Comme la bonté de Dieu, sa libéralité et sa miséricorde sont infinies, et non-seulement en réalité, comme attributs d'un acte infini ; non-seulement par leur racine, en ce qu'elles ont leur fondement dans l'amour infini de Dieu pour lui-même et s'exercent par cet amour, mais encore formellement, en ce sens qu'il n'y a aucun acte de libéralité et de miséricorde auquel Dieu ne puisse se déterminer en vertu de sa libéralité et de sa miséricorde ; de sorte que, dans l'incarnation, il peut en résulter un acte infini à certains égards, et en tout cas le plus haut qui se puisse concevoir, car il dépasse toutes les idées que l'esprit humain peut se faire de la miséricorde.

Par contre, cette infinité n'implique pas que l'exercice réel de la bonté et de la miséricorde sur les créatures ne puisse avoir aucune borne, que Dieu soit tenu de témoigner à chacune toute la bonté qu'il lui pourrait témoigner, ni qu'il doive la lui témoigner pour rester miséricordieux. L'extension des œuvres de la miséricorde est essentielle-

nent déterminée par les sages desseins de la liberté divine. La miséricorde de Dieu, infinie et inépuisable, demande simplement qu'il ne restreigne pas les effets de sa miséricorde par a raison qu'ils dépasseraient sa portée ; nous devons espérer, parce qu'elle est inépuisable, que Dieu l'accordera dans le emps et selon l'étendue qu'il a fixés, soit qu'il nous invite par une promesse formelle ou par un mouvement à nous confier en elle.

624. — L'infinité de la miséricorde n'exige pas que Dieu oit également miséricordieux envers toutes les créatures, u'il la manifeste à tous de la même manière, bien qu'il aille admettre que chaque créature éprouve d'une façon uelconque les effets de sa bonté en général, et en particuier de sa bonté miséricordieuse; car il ne permet pas qu'il eur arrive tout le mal qu'il pourrait permettre sans blesser sa onté essentielle. L'intention seule de manifester sa miséri-orde et de faire connaître que ces manifestations sont des ffets pleinement libres de sa volonté suffirait pour déterainer Dieu à témoigner à l'un une plus grande miséricorde u'à l'autre, ce qui a fait dire à saint Paul : *Cujus vult miseetur et quem vult indurat.* Rom. IX, 19.

Encore moins peut-on dire que la miséricorde de Dieu doit écessairement le déterminer à éloigner de la créature toute spèce de mal, du moins celui qui ne vient pas de sa faute. Ce serait lui imposer une loi qui la mettrait au même rang ue la justice obligatoire, qui altérerait par conséquent son ssence et étoufferait dans la créature le sentiment qu'elle st redevable à la miséricorde divine d'être affranchie du nal. Admettre une telle loi ce serait rompre les liens les lus délicats de la piété, de l'humilité et de la reconnaissance nvers Dieu ; on aboutirait aux plus funestes conséquences, et ous prétexte de rendre la miséricorde infinie, on tomberait dans le blasphème et dans la plus éclatante contradiction.

625. — II. La véracité et la fidélité de Dieu tiennent le milieu entre la bonté et la justice. Comme la bonté, elles se rapportent en principe à un bienfait librement accordé de Dieu à la créature, et comme la justice elles entraînent une nécessité morale hypothétique d'agir de telle ou telle façon.

626. — 1. La véracité de Dieu consiste en général en ce

qu'il ne peut être pour la créature la cause directe et positive d'une erreur ni d'un péché. Telle que nous l'entendons ici, elle consiste notamment en ce que Dieu, quand il parle formellement à la créature, quand il lui demande de tenir pour vrai ce qu'il lui manifeste, ne peut la tromper, ni abuser de son autorité pour accréditer une fausseté et pour induire en erreur un être raisonnable. Cette vertu revient à Dieu dans un sens éminent, car sa sainteté absolue lui donne une horreur absolue pour toute espèce de péché, et l'essence du péché est infiniment plus contraire à sa nature, il blesserait sa dignité infiniment plus qu'il ne blesse celle des créatures. Dieu, en commettant le mensonge, abuserait à la fois et de notre légitime confiance, et de son autorité souveraine sur l'esprit créé; il tromperait la plus absolue, la plus sainte confiance qui puisse exister.

627. — 2. Il en faut dire autant de la fidélité de Dieu dans le sens strict de fidélité dans l'accomplissement de ses promesses; d'autant plus que la résolution de Dieu, une fois qu'elle est véritablement exprimée et par conséquent réellement existante, est irrévocable d'une nécessité non-seulement morale, mais métaphysique, à cause de l'immutabilité de Dieu. On peut cependant envisager aussi la fidélité dans un sens plus large et en faisant abstraction d'une promesse formelle; on peut l'envisager comme une conséquence de cette volonté pleine de sagesse par laquelle Dieu exécute ce qu'il a résolu avec toutes ses conditions et ses suites, et notamment les ouvrages qu'il a commencés, autant qu'il dépend de lui, c'est-à-dire autant que le concours exigé ne lui fait défaut du côté de la liberté créée, d'après ce mot de l'apôtre : *Qui cœpit in vobis bonum opus et perficit*, Phil., I, 6.

Ces deux sortes de fidélité concourent ordinairement ensemble, surtout dans l'administration de la vie surnaturelle, et c'est grâce à elles qu'un simple désir, une simple prière de l'homme peuvent prétendre à la miséricorde et à la bonté de Dieu aussi infailliblement, en un certain sens, que le juste peut compter sur la justice rémunérative quand il a accompli des œuvres agréables à Dieu.

DÉVELOPPEMENTS.

628. — Autant ces deux vertus sont aisées à comprendre

quand on les envisage en Dieu, autant il est difficile à l'homme de maintenir en pratique la pleine et immuable confiance qu'elles demandent de lui; aussi l'Ecriture les fait-elle ressortir souvent et avec une particulière énergie, par exemple : *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo et non faciet? Locutus est et non implebit?* Num., XXIII, 19. *Qui accepit ejus testimonium signavit quia Deus verax est,* Joan., III, 33. *Qui me misit verax est, et ego quæ audivi ab eo loquor in mundo*, ibid., VIII, 26. Ailleurs Jésus-Christ dit à son Père : *Sermo tuus veritas est,* ibid., XVII, 17. Et saint Paul : *Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax,* Rom., III, 4. Sur la fidélité en particulier, comparez outre les passages cités nº 606, les suivants : *Fidelis Dominus in omnibus verbis suis,* Ps. CXLIV, 13; *fidelis enim est qui repromisit,* Hebr., X, 13; *si non credimus ille fidelis permanet, negare se ipsum non potest,* II Tim., II, 13. L'union de la fidélité avec la puissance pour assurer l'exécution de la parole donnée est marquée dans ces sublimes paroles de Jésus-Christ : *Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt,* Matth., XXIV, 35.

629. — La nature des choses exige donc que toute parole emanée de Dieu ait la vertu d'un serment, car quand les hommes confirment leur parole par un serment, ils ne font qu'invoquer le témoignage ou la garantie de Dieu. Cependant pour condescendre à notre faiblesse, Dieu a souvent, dans les termes les plus expressifs, confirmé par le serment ses plus importantes promesses; et comme il n'a point de supérieur, il a attesté la vérité et la fidélité de sa parole en jurant par lui-même, par son propre honneur, suivant ce qui est dit en saint Paul : *Deus, quoniam neminem habuit per quem jurant majorem, juravit per semetipsum... Homines enim per majorem sui jurant et omnis controversiæ eorum finis ad confirmationem est juramentum. In quo* (c'est-à-dire *idcirco) abundantius volens Deus ostendere pollicitationis suæ hæredibus immobilitatem consilii sui, interposuit jusjurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus,* Hebr., VI, 13 et suiv.

630. — III. En ce qui est de la justice de Dieu, que nous avons traitée en termes généraux, nous ne toucherons ici

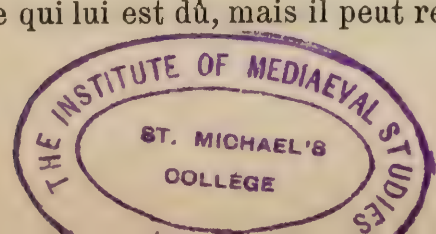
que quelques questions relatives à la justice distributive et particulièrement à la justice vengeresse.

1. C'est une vérité de foi que Dieu récompense réellement, d'une manière ou d'une autre, selon leur valeur particulière, toutes les bonnes œuvres qui ne sont pas supprimées par quelque péché subséquent ; qu'il punit d'une façon ou d'une autre, selon leur démérite spécial, toutes les actions mauvaises que le pécheur ne rétracte pas autant qu'il est en lui par le repentir, afin de satisfaire à la transgression de l'ordre. Il exerce donc une justice distributive, et il l'exerce d'une manière juste et proportionnelle.

DÉVELOPPEMENTS.

631. — Cette proposition n'a pas besoin de preuve particulière. Nous rappelons seulement que l'Ecriture sainte, en dépeignant en plusieurs endroits la perfection de cette justice, en exclut toutes les imperfections qui peuvent se rencontrer dans la justice des hommes. *Voy.* Knoll, cap. III, nota 2. Elle montre surtout que Dieu n'a pas égard à la personne, πρόσωπον, à la figure, au visage, au dehors, au masque, à la position extérieure (si on est juif ou non juif, savant ou ignorant, riche ou pauvre); que dans toutes les actions qui réclament une récompense ou un châtiment, il ne considère que la justice. *Voy* surtout *Act.*, X, 34; *Rom.*, II, I *Petr.*, I, 17. Dans d'autres endroits, par exemple, *Eph.*, VI, 9; *Coloss.*, III, 25, l'Ecriture, s'appuyant sur ce qu'on lit au *Deutéronome*, X, 17, où il est dit pour la première fois que Dieu ne fait acception de personne, étend le sens de cette expression en disant que Dieu, dans les jugements qu'il porte sur les injures, n'est pas influencé par la bassesse extérieure et l'indigence des personnes, qu'il punit les injures qui leur sont faites avec la même rigueur que les injures qui s'adressent à des personnes puissantes ou d'un rang élevé.

632. — Il ne suit pas de là, cependant, que Dieu, dans la dispensation de ses bienfaits en général, et spécialement des dons surnaturels, soit tellement obligé d'avoir égard au mérite antérieur de l'homme, que la loi de sa justice distributive soit aussi la loi de sa libéralité royale et de sa miséricorde. Sans doute Dieu ne peut punir personne au delà de ce qui lui est dû, mais il peut récompenser au delà du mérite



et comme il veut; il peut donner à l'un, sans mérite de sa part, autant et plus de grâces qu'à l'autre pourvu de mérites antérieurs. C'est justement la vérité que le Sauveur a voulu rendre sensible par la comparaison des ouvriers de la vigne, *Matth.*, XX, 1 et suiv. Et de même que ce que Dieu donne à l'un en récompense, il peut le donner à l'autre à titre de grâce, de même il peut envoyer à l'un en guise de châtiment plusieurs maux qui ne sont pas nécessairement de simples punitions, et permettre pour d'autres raisons qu'ils arrivent à d'autres qui ne sont pas coupables.

633. — 2. Il est au moins théologiquement certain, et attesté déjà par notre conscience morale naturelle, que l'exercice de la justice distributive, au sens que nous venons d'expliquer, est une suite nécessaire de la sainteté et de la sagesse divines, qu'il ne dépend pas d'une promesse positive de récompense ou d'une menace de châtiment. Dieu, en y renonçant complétement ou en la dispensant d'une manière inégale, blesserait le rapport naturel qui existe entre la conscience et les actions particulières, il ravirait à l'ordre moral sons appui et sa sanction naturelle. Aussi l'existence effective de cette justice est si étroitement liée dans l'esprit des hommes à l'idée de la justice divine, que celle-ci disparaît ou subsiste avec la première. *Voy.* Ruiz, *de volunt. Dei*, disp. LVII, sect. III. La promesse, la menace positive n'est nécessaire que pour fixer la forme et la mesure de la distribution, et, en ce qui est surtout de la récompense, pour lui donner le caractère d'un juste retour du côté de Dieu. *Voy.* ci-dessus, n. 611.

634. — 3. Relativement à la justice vengeresse, c'est une vérité catholique qu'elle ne s'applique pas au pécheur impénitent comme une simple médecine, que le châtiment n'est pas toujours dans l'intérêt de la créature ; Dieu en use pour réparer la violation de l'ordre, et surtout pour compenser l'injure qui lui est faite par le péché. C'est donc dans toute la force du terme une justice vindicative.

Voy. sur cette doctrine, niée par Hermès, Berlage, t. I, p. 365 ; Kleutgen, *Théol.*, t. III, p. 414.

635. — 4. Cependant l'exercice de la justice vengeresse de Dieu n'est moralement nécessaire que lorsque, sans lui, l'attentat du péché ne pourrait être effacé en aucune

manière. Or, il n'en est ainsi que lorsque le pécheur ne regrette pas son péché, ou que Dieu ne veut pas attendre ou laisser arriver son repentir. Quand il se produit, le châtiment n'est pas exigé comme moyen de réparer la violation de l'ordre. Mais quand la justice vengeresse concorde avec la justice exactive, l'exigence d'une satisfaction libre ou forcée après le repentir, en vue de satisfaire à l'honneur de Dieu, notamment l'exigence d'une satisfaction adéquate, est moins une nécessité morale qu'un droit dont Dieu est libre d'user comme il lui plaît ; il peut ou l'exercer plus rigoureusement dans l'intérêt de sa dignité infinie, ou s'en relâcher par miséricorde envers le pécheur. La justice exactive s'exerce dans l'intérêt de la dignité infinie de Dieu ; or, cette dignité serait offensée, si Dieu était tenu d'exiger satisfaction au point de n'avoir pas le droit d'y renoncer en tout ou en partie ; s'il ne pouvait pardonner au pécheur repentant sans exiger pour condition qu'il satisfasse avant ou après. On se fait donc de la justice vengeresse de Dieu une idée tout-à-fait fausse quand on dit qu'elle doit nécessairement s'étendre à tous les péchés, que nul péché, qu'il soit déjà regretté ou non, ne peut demeurer sans châtiment.

DÉVELOPPEMENTS.

636. — La doctrine que nous rejetons ici a été quelquefois soutenue pour établir la nécessité de l'incarnation comme moyen de remettre les péchés. Nous y reviendrons dans l'occasion. Bien que saint Anselme semble l'adopter, elle n'en est pas moins contraire à toute la doctrine scolastique. Tournély est le premier qui l'ait ravivée, et elle a été imprudemment accueillie par plusieurs théologiens modernes. *Voy.* dans le sens contraire, Kleutgen, *op. cit.*, p. 430 et suiv. Saint Thomas, III Part., *quæst.* LVI, art. II, ad 3, dit en termes absolus : « Si voluisset Deus absque omni satisfac-
» tione hominem a peccato liberare, contra justitiam non
» fecisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam
» sine pœna dimittere, qui habet punire culpam in alium
» commissam, puta vel alium hominem vel in totam rempu-
» blicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet
» aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune
» bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum quod

» habet rationem culpæ ex eo quod contra ipsum committi-
» tur, nulli facit injuriam; sicut quicumque homo remittit
» offensam in se commissam absque satisfactione, miseri-
» corditer et non injuste agit. Et ideo David misericordiam
» petens dicebat, Ps. L, 6 : Tibi soli peccavi; quasi
» diceret : Potes sine injustitia mihi dimittere. »

§ 103. La volonté divine considérée sous le rapport dynamique; son efficacité et son empire sur la volonté créée. Accomplissement infaillible de ses desseins.

Ouvrages à consulter : Aug., *Enchirid.*, cap. XCV-XCVII; Magist., I, *Dist.* XLV-XLVIII (sur ce dernier : Bonav., Thom., Ægid.); Alex. Hal., I Part., *quæst.* XXXV, XXXIX-XLI; Thom., I *Part.*, XIX, art. VI-VIII; *Quæst. disp. de verit.*, XXII, art. VIII-IX, et *quæst.* XXIII, VII-VIII.

637. — I. Chez tous les êtres raisonnables la volonté est le principe déterminant des opérations extérieures; l'étendue, la force et l'excellence de ces opérations dépendent de la perfection de la volonté même et de celui qui l'exerce. Il suit de là que la volonté divine doit avoir dans tous les sens la plus haute efficacité, car non-seulement elle est parfaite en elle-même, mais elle est réellement identique à la sagesse, à la puissance et à la dignité absolue de Dieu; son activité s'étend à tout ce qui est, ainsi qu'à l'activité de toutes les causes qui sont hors de lui; tout être procède de lui et toute activité est portée et dominée par lui; rien n'existe sans son influence ou sa permission. Il exerce notamment une influence fondamentale et un souverain empire sur toute autre volonté, et c'est dans cette direction que son activité manifeste le plus clairement sa perfection intrinsèque; aussi est-elle de la plus grande importance pratique pour la créature raisonnable. Nous allons donc étudier l'efficacité de la volonté divine en nous restreignant à son influence sur la volonté, d'autant plus que nous l'avons déjà examinée dans sa généralité en traitant de la puissance de Dieu.

638. — II. L'action de la volonté divine sur la volonté créée, est une direction qui lui impose une obligation morale. La

volonté divine n'est pas seulement, à cause de sa perfection morale absolue et de sa sainteté essentielle, l'idéal où doit tendre la volonté créée pour devenir parfaite ; la dignité, la souveraineté absolue de Dieu exige encore que, dans ses exigences envers la volonté créée, sa volonté soit la loi essentielle et absolue du vouloir des créatures, en sorte qu'elle peut lui imposer, par sa propre puissance, la nécessité morale du devoir, ou plutôt sa puissance est la seule puissance qui puisse engendrer d'elle-même un devoir proprement dit ; c'est à elle qu'il faut rapporter toute espèce de devoir, comme à son principe obligatoire. D'une part, en effet, la volonté des créatures ne dépend essentiellement d'aucune autre volonté que de la sienne, et, la sienne exceptée, elle n'en peut considérer aucune comme étant d'elle-même et absolument respectable.

D'autre part, il est dans la notion du devoir que nous nous croyions liés et par la conscience de ce qui convient à notre nature, et par les exigences d'une volonté étrangère, à laquelle nous sommes essentiellement soumis et qui s'impose à nous comme absolument vénérable. Nul autre législateur et maître ne peut imposer un devoir qu'autant qu'il remplit la place de Dieu et agit en son nom, et les exigences de notre nature, de notre raison, ne deviennent un devoir proprement dit que lorsqu'elles sont en même temps des exigences de la volonté divine et reconnues pour telles. La règle éternelle de la sagesse divine, par laquelle Dieu reconnaît ce qui convient à la créature, ne devient elle-même une loi obligatoire pour nous que parce que la volonté divine en exige l'observation.

DÉVELOPPEMENTS.

639. — Toute cette doctrine, qui est notoirement de foi dans ses points principaux, est aujourd'hui surtout d'une haute importance ; le naturalisme, le libéralisme moderne, qui la méconnait, produit les plus funestes résultats et flotte entre deux erreurs également impies. D'une part, il revendique une telle indépendance pour la volonté humaine, que l'homme, se prenant lui-même pour son but absolu, n'a plus d'autre loi morale que sa propre raison, et ce qu'on nomme « l'impératif catégorique du devoir : » *il faut*, tire

toute sa force de l'excellence de l'homme en tant qu'être raisonnable.

Le libéralisme affirme d'autre part que les individus sont tellement dépendants de la volonté d'autrui, et notamment de la volonté prédominante de la majorité, que leur volonté se trouve liée par la leur en dehors de toute sanction de la volonté divine ; il n'admet aucune délégation de la part de Dieu et croit que la volonté arbitraire des souverains n'a pas besoin d'être conforme à la volonté de Dieu essentiellement sainte. On va même jusqu'à soutenir que les égards dus à la volonté reconnue de Dieu doivent céder aux égards dus à la volonté du pouvoir humain. De là cette proposition condamnée par le *Syllabus*, n. 56 : « Les lois de la morale n'ont pas besoin de sanction divine, et il n'est nullement nécessaire que les lois humaines soient conformes aux lois de la nature et reçoivent de Dieu leur force obligatoire. » La plupart de ces erreurs ont été imaginées par Kant ; la première partie a été défendue dans la théologie moderne, principalement par Hermès. *Voy.* Kleutgen, *Théol.*, t. I, n. 887 et suiv. ; Meyer, S. J., *Les principes de la morale et du droit* (en allem.).

640. — La vertu régulative de la volonté divine, en tant qu'elle est une règle aussi vraie qu'elle est aimable et forte, est déterminée par les trois attributs suivants : *voluntas altissima, justissima, amabilissima. Altissima* exprime l'excellence, l'empire absolu de la volonté divine. *Justissima* marque la perfection morale qu'elle reçoit de la sainteté et de la sagesse, ce qui rend tout abus de son pouvoir impossible. *Amabilissima* montre que la volonté divine est partout accompagnée de l'amour et qu'elle revendique une soumission à la fois docile, affectueuse et empressée. Ces trois attributs demandent en outre que la volonté créée se soumette non-seulement aux prescriptions de la loi, mais à toutes les dispositions, à toutes les mesures providentielles de la volonté divine, et spécialement à celles qui concernent la permission du mal physique et du mal moral.

Sur plusieurs questions de détail qui se rattachent à ce sujet, consultez, sous la rubrique *De conformitate voluntatis nostræ cum divina*, le Maître des sentences, lib. I, *Dist.* XLVIII, avec les commentaires de saint Thomas, Bonav., Agid. et

surtout S. Thomas, Quæst. *Disp. de verit.*, Quæst. XXIII, act. VII-IX.

641.—III. Deuxièmement, l'efficacité de la volonté divine, comparée à la volonté créée, est éminemment ou plutôt exclusivement une volonté qui se meut elle-même, qui influe sur l'origine et la direction de son activité. Comme la volonté créée tire tout son être et toute sa nature de la volonté divine, 1° sa libre activité ou l'acte par lequel elle se détermine est un effet de l'activité de la seconde. Et cela est vrai non-seulement de sa liberté potentielle et habituelle, ou de la faculté de se déterminer, mais aussi de sa liberté actuelle; l'exercice, l'application de sa détermination ne se peut concevoir que sur le fondement d'une influence conservatrice et motrice de la volonté divine. Celle-ci est tellement sa racine, que ses œuvres positivement bonnes sont aussi et en première ligne des œuvres de Dieu. 2° De là vient que la volonté divine non-seulement peut mouvoir moralement et indirectement la volonté humaine, en lui donnant une impulsion du dehors ou en lui présentant des motifs, *inducendo et alliciendo*, dit saint Thomas, mais encore, ajoute le même auteur, physiquement et directement, par un mouvement intérieur, *inclinando et impellendo*, ou bien *imprimendo*, en influant sur l'inclination du vouloir ou en amenant ce vouloir même. De là vient encore, 3° que la volonté divine peut, en influant directement sur la volonté créée, non-seulement y empêcher tous les actes qu'elle ne veut pas permettre, mais y produire positivement, sans supposer un consentement indépendant d'elle, tous les actes qu'elle y veut produire, ou y provoquer une disposition contraire à celle qui s'y trouve. Et elle le peut tout en sauvegardant la liberté humaine et en lui faisant poser directement des actes libres.

De ces trois propositions la dernière surtout est de foi, car elle est expressément formulée en divers endroits de l'Ecriture et des Pères. Les deux premières, qui sont le point de départ de cette conclusion, sont des conséquences évidentes d'autres principes théologiques également certains. Mais la manière de formuler la première, et par conséquent les deux autres propositions, a provoqué, à cause de la déli-

catesse du sujet, une grande diversité d'opinion, surtout entre les thomistes et les scotistes. Quoi qu'il en soit, il est également indubitable que cette puissance et cet empire sur la volonté créée ne peut exister qu'en Dieu seul.

DÉVELOPPEMENTS.

642. — La première et la seconde proposition sont indiquées dans ces paroles de l'Ecriture : *Omnia opera nostra operatus es, Domine*, Is, XXVI, 12; *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate,* Phil., II, 13. Sur la première proposition, voy. surtout Thom., *Quæst.* XIX, art. 8. » Cum aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus » sequitur causam non tantum secundum id quod fit, sed » etiam secundum modum fiendi vel essendi... Cum igitur » voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod » fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo » Deus ea fieri vult; vult autem quædam fieri Deus neces- » sario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad com- » plementum universi. » *Voy. contr. Gent.*, lib. I, cap. LXXXV; lib. LXXXIII, cap. LXVII, LXXIII, LXXXV, LXXXVIII, LXXXIX; *Quæst., disp., De verit.,* Quæst. XXIII, art. 5.

Sur la seconde proposition, *voy.* Thom., I Part., *Quæst.* III, art. 2, et *De verit.*, Quæst. XXII, art. 9 : « Cum actus volun- » tatis sit quasi medius inter potentiam et objectum, immu- » tatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte » ipsius voluntatis, vel ex parte objecti. Ex parte quidem » voluntatis mutare actum voluntatis non potest, nisi quod » operatur intra voluntatem; et hoc est ipsa voluntas et id » quod est causa esse voluntatis, quod secundum fidem solus » Deus est. Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis, » quam ei dedit, transferre de uno in aliud, secundum quod » vult. »

Sur cette proposition et sur la suivante, *voy.* Bonav., in II, *Dist.* XXV, quæst. V : « Notandum quod differt dicere : volun- » tatem induci, et voluntatem mutari, et voluntatem cogi. » Tunc enim induci dicitur, quando aliqua persuasio fit, qua » disponitur ut ad aliquod appetibile inclinetur ; quæ si » valde intensa sit, nomen coactionis sortitur, quamvis non » sit vera coactio. Tunc autem voluntas mutatur, quando, » ipsa volente unum, potente virtute affectio immittitur et

» ad contrarium et ex nolente fit volens, ita quod una actio
» expellitur et contraria inducitur; sicut patet cum Deus de
» amatore temporalium facit temporalium contemptorem, et
» hoc dicitur quædam compulsio et tractio divina, dum
» voluntas ab eo separatur cui per amoris glutinum fortiter
» jungebatur. Tunc autem voluntas dicitur cogi, quando
» intelligitur ipsam invitam aliquid velle et repugnantia
» manente ad aliquid volendo inclinari; et hoc contradic-
» tionem implicat. »

643. — La troisième proposition, où il est dit que la puissance de Dieu exerce un empire absolu sur la volonté créée, a été niée par les pélagiens et les semipélagiens, et de nos jours par quelques théologiens allemands, surtout par Kuhn, *Dogm.*, 2e édit., t. I, p. 1030, sous prétexte que la volonté créée, « contrainte » par une telle influence, ne serait plus ni libre, ni consentante. Et pourtant, cette proposition est expressément énoncée dans l'Ecriture et dans les Pères, et saint Augustin y insiste comme sur un point fondamental de la théorie de la grâce qu'il oppose à celle des pélagiens. L'Ecriture énonce l'idée fondamentale de cette doctrine dans ce beau passage : *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini; quocumque voluerit inclinabit illud*, Prov., XXI, 11. Elle fait souvent ressortir la puissance que Dieu exerce sur les hommes en les convertissant, en les délivrant du péché ou en les déterminant à telles bonnes œuvres qu'il lui plaît : *Potens est Deus inserere illos (judæos incredulos) in bonam olivam*, Rom., XI, 22 ; *Potens est Deus statuere illum*, Rom., XIV, 4; *Ei autem qui potens est conservare sine peccato*, etc., Ep. Jud., in fin. *Voy.* d'autres passages dans Schætzler, *Dogme de la grâce*, p. 149 ; Ruiz, *De volunt. Dei*, disp. XVIII, sect. 8. Saint Augustin insiste principalement sur cette vérité dans sa lutte contre les pélagiens et les semi-pélagiens. Ces hérétiques soutenaient que Dieu doit avoir égard dans la distribution de la grâce aux dispositions de la volonté, et ils motivaient cette opinion en disant entre autres choses que notre libre vouloir est indépendant de Dieu, que Dieu ne peut rien commencer dans un pécheur avant que celui-ci ne change *de lui-même* sa volonté. Voici ce que saint Augustin écrivait à ce sujet, *ad Simplician.*, lib. I, q, II, n. 13-14 : « Non potest effectus misericordiæ Dei esse in hominis

» potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia » si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare quo- » modo illis aptum esset ut et moverentur, et intelligerent » et sequerentur..... Hic dicet aliquis : cur ergo Esau non » sic est vocatus ut vellet obedire?... Quis audeat dicere » defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam- » dem fidem mentem applicaret voluntatemque conjungeret, » in qua Jacob justificatus est?... Quis enim dicat modum » quo ei persuaderetur ut crederet, etiam omnipotenti » defuisse? » *Enchirid.*, cap. XCVIII : « Quis porro tam » impie decipiat ut dicat Deum malas hominum voluntates » quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non » posse convertere? Sed cum facit, par misericordiam facit; » cum autem non facit, per judicium non facit. Quoniam » cujus vult miseretur et quem vult obdurat. » — *De corrept. et grat.*, cap. XIV : — « Cui (Deo) volenti salvum facere nullum » hominum resistit arbitrium. Sic enim velle seu nolle in » volentis aut nolentis est potestate, ut divinam non impe- » diat nec superet potestatem. Etiam de his enim qui non » faciunt quæ vult, facit ipse quæ vult..... Non est itaque » dubitandum voluntati Dei, qui « in cœlo et in terra » omnia » quæcumque voluit fecit, et qui etiam illa « quæ futura sunt » fecit, » humanas voluntates non posse resistere, quo minus » faciat ipse quod vult; quandoquidem etiam de ipsis homi- » num voluntatibus, quod vult, cum vult, facit. Nisi forte (ut » ex multis aliqua commemorem) quando Deus voluit Sauli » regnum dare, sic erat in potestate Israelitarum subdere se » memorato viro, sive non subdere, quod utique in eorum » erat positum voluntate, ut etiam Deo valerent resistere. » Qui tamen hoc non fecit, nisi per ipsorum hominum volun- » tates, sine dubio habens humanorum cordium quo placeret » inclinandorum omnipotentissimam potestatem. »

Cette doctrine est d'une haute importance pratique, notamment pour la confiance au succès des demandes que nous faisons à Dieu quand nous implorons la grâce de conversion pour les autres, même pour les pécheurs endurcis, ou que nous lui faisons pour nous-même afin qu'il aide à la faiblesse de notre volonté, qu'il surmonte notre opiniâtreté, suivant ce qui est dit dans ce passage expressif d'une prière de l'Eglise : *Nostras etiam rebelles ad te compelle propitius*

voluntates. Nous achèverons de préciser l'influence de la volonté divine sur la volonté humaine quand nous traiterons de la création et de la grâce.

645. — IV. La volonté divine a donc un empire, une efficacité absolue, et, à parler rigoureusement, on peut dire d'elle que ses résolutions ne sauraient demeurer sans effet, et surtout qu'elles ne sauraient être anéanties ou traversées par une volonté étrangère. Cependant, cela n'est pas vrai dans une égale mesure de toutes les résolutions dans toute espèce de direction et de rapport, en sorte que Dieu ne puisse en aucune manière vouloir ou se proposer un effet qui n'ait pas lieu. Il faut dire, au contraire, que sous plusieurs rapports tout ce que Dieu veut ne se réalise pas, que la volonté divine demeure quelquefois sans effet, et que la volonté créée peut s'opposer à la volonté divine, lui résister et déjouer ses intentions. Seulement, on ne peut dire en aucune sorte que la volonté divine est *vaincue* par la volonté créée, ou qu'elle est, en face de celle-ci, vaine ou inefficace ; ce serait dire qu'elle est plus faible ou du moins ne lui est pas supérieure.

Pour bien entendre cette doctrine, il faut examiner en particulier, dans leurs directions et leurs relations principales, les desseins de la volonté divine qu'il s'agit de réaliser. Evidemment, il s'agit surtout ici de ceux dont l'exécution dépend de la liberté des créatures.

646. — 1. Les desseins qui concernent l'ordre moral de l'univers, ainsi que son application et son maintien, ne s'accomplissent pas toujours dans leur forme première et originale, en tant qu'ils imposent à la liberté humaine des exigences morales et représentent la loi de Dieu ; la créature peut, en vertu de sa liberté physique, refuser de s'y soumettre. Par là, cependant, la volonté de Dieu dirigée vers l'intégrité de l'ordre moral n'est pas vaincue ou rendue inefficace. Elle n'est pas vaincue, parce qu'elle admettait d'avance cette alternative ou que la créature se soumettrait d'elle-même à la loi de Dieu, ou qu'elle y serait forcément soumise par le jugement de cette loi. La volonté divine, en tant que loi, n'est pas rendue inefficace, parce que sa vraie force consiste à imposer une obligation, et que cette obligation, la créature ne peut s'en décharger. La volonté

de Dieu en tant qu'elle gouverne, n'est pas vaincue davantage par l'obstacle que rencontre la volonté qui commande, parce que le péché ne devient possible qu'autant que Dieu le permet, et qu'il ne le permet qu'autant qu'il peut le faire servir aux fins de sa providence. C'est donc toujours Dieu qui, en fin de compte, demeure victorieux du péché ainsi que du pécheur.

647. — Ecoutons là-dessus saint Augustin, *Enchir.*, c. c : « Hæc sunt magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus : et tam sapienter exquisita, ut cum angelica » humana creatura peccasset, id est, non quod ille, sed quod » voluit ipsa, fecisset, etiam per eamdem creaturæ voluntatem, qua factum est quod Creator noluit, impleret ipse » quod voluit : bene utens et malis, tamquam summe bonus, » ad eorum damnationem, quos juste prædestinavit ad » pœnam, et ad eorum salutem quos benigne prædestinavit » ad gratiam. Quantum enim ad ipsos attinet, quod Deus » noluit, fecerunt : quantum vero ad omnipotentiam Dei, » nullo modo id efficere valuerunt. Hoc quippe ipso quod » contra voluntatem fecerunt ejus, de ipsis facta est voluntas » ejus. Propterea namque magna opera Domini, exquisita in » omnes voluntates ejus, ut miro et ineffabili modo non fiat » præter ejus voluntatem, quod etiam contra ejus fit voluntatem. Quia non fieret, si non sineret; nec utique nolens » sinit, sed volens; nec sineret bonus fieri mala, nisi omnipotens et de malo facere posset bene. »

Et ailleurs : *De spir. et litt.*, cap. XXXIII : « Vult autem Deus » omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis » venire ; non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, » quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. Quod » cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt ; » nec ideo tamen eam vincunt, verum se ipsos fraudant » magno et summo bono malisque pœnalibus implicant, » experturi in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis » misericordiam contempserunt. Ita voluntas Dei semper » invicta est ; vinceretur autem si non inveniret quid de » contemptoribus faceret, aut ullo modo possent evadere quod » de talibus ipse constituit. Qui enim dicit, verbi gratia : » volo ut hi omnes servi mei operentur in vinea, et post » labores requiescentes epulentur, ita ut quisquis eorum

» hoc noluerit, in pistrino semper molat : videtur quidem, » quicumque contempserit, contra volontatem Domini sui » facere; sed tunc eam vincet, si et pistrinum contemnens » effugerit, quod nullo modo fieri potest sub Dei potes- » tate. »

648. — 2. Les conseils par lesquels Dieu conduit la créature raisonnable à sa fin dernière ne s'accomplissent pas toujours en tant qu'ils correspondent à l'intention première et originelle de la volonté divine, à la « volonté de la bonté, » qui tend à rendre les créatures saintes et heureuses, et à procurer par leur sainteté et par leur bonheur la gloire de Dieu. Plusieurs créatures en arrêtent l'accomplissement, soit par un refus de concours, soit par une résistance positive. Cependant la volonté divine dirigée vers le but final des créatures n'en est pas vaincue ni rendue inefficace. Elle n'est pas vaincue, car cette intention première dirigée vers le salut des hommes, cette volonté de les sauver n'est qu'un des éléments d'une intention plus haute, qui est de se glorifier par le moyen de la créature. L'intention absolue de Dieu ne vise qu'à cette dernière fin, et elle admet cette alternative d'y atteindre ou par le salut des hommes ou par leur juste châtiment. Elle n'est pas inefficace, parce que l'essentiel de son efficacité consiste simplement à fournir à la créature les moyens de se sauver, et que sa sincérité n'exige pas absolument qu'il amène de toute nécessité et assure le concours actuel de la créature. Cette volonté, du reste, n'est pas arrêtée dans ses effets parce qu'elle ne peut amener le concours de la créature, mais parce qu'elle ne veut pas employer pour chacune tout ce qui peut contribuer à la production effective de ce concours. *Voyez* les textes de saint Augustin cités n. 644.

649. — 3. Enfin, les conseils de Dieu qui tendent directement et formellement à réaliser des actes qui dépendent du concours de l'homme, qui correspondent à la loi morale et sont un moyen de salut, ne sauraient, d'après ce qui précède, demeurer sans effet que lorsqu'ils ont en vue des actes d'une manière conditionnelle, lorsqu'ils n'impliquent pas la volonté décidée d'amener dans tous les cas le concours de la volonté créée, mais qu'ils tendent simplement à le promouvoir, à le faciliter. Mais quand ils visent réso-

lument à amener sans conditions et pour tous les cas ce concours la volonté, et à la déterminer d'une manière absolument certaine, ils se réalisent infailliblement. Dieu ne permet pas que l'homme refuse son concours ou qu'il abuse de sa liberté; il fait de sa puissance sur la volonté créée l'usage qu'il sait devoir amener le libre consentement de l'homme.

650. — Quant à savoir si toutes les bonnes actions des créatures qui s'accomplissent réellement sont voulues de Dieu de cette manière, ou, ce qui revient au même, si les actions que Dieu veut de cette sorte sont les seules qui s'accomplissent, c'est là une question toute spéciale, qui ne se résout pas uniquement par l'efficacité infaillible de la volonté divine et qui ne peut être affirmée sans plus d'explication. On peut très-bien soutenir que les desseins absolus de Dieu qui réclament une efficacité infaillible sont infailliblement efficaces, sans admettre que toute autre forme des desseins de Dieu demeure aussi inefficace que l'accomplissement des premiers est certain.

Si l'on considère la sincérité avec laquelle Dieu désire les bonnes actions de tous les hommes à qui il les demande ou les rend possibles, on concevra difficilement qu'il ne laisse effectivement arriver que les actions qu'il veut sans condition; car il semblerait que celles qu'il ne veut pas ainsi sont impossibles, que non-seulement il permet qu'elles n'arrivent point, mais qu'il le veut, par conséquent qu'il ne désire pas sérieusement le contraire et qu'il ne serait pas pas prêt à venir en aide si l'homme y concourait. Cette apparence disparaîtra, au contraire, si l'on n'admet pas pour toutes les actions qui se réalisent une intention divine absolue; mais si l'intention conditionnelle ne devient absolue que dans la prévision que la condition se réalisera, c'est-à-dire que l'homme prêtera un concours que Dieu aura préparé et qu'il soutiendra. Dans ce cas, la miséricorde trouvera un terrain suffisant pour empêcher sûrement l'abus de la liberté, et si la volonté conditionnelle est anéantie, il ne faudra l'imputer qu'à cet abus.

DÉVELOPPEMENTS.

651. — Nous achèverons ce qui regarde cette question dans le traité de la grâce. Saint Augustin appelle la volonté

absolue de sauver les hommes, *propositum*, dessein, et les scolastiques, *præfinitio* ou *prædefinitio*, non-seulement parce qu'elle est fermement arrêtée, mais encore parce qu'elle atteint sûrement son objet. Il ne s'ensuit pas toutefois que saint Augustin considère comme absolue de prime abord toute volonté de Dieu efficace en fait de sauver les hommes, comme l'ont voulu plusieurs scolastiques, surtout des thomistes, ainsi que plusieurs jésuites anciens (les congruistes). *Voy.* nos *Mystères*, § 102. Le principal adversaire de la prédéfinition absolue est Lessius, *Opusc. de gratia efficaci et decretis divinis*. Mais de ce qu'on nie la prédéfinition absolue, il ne s'ensuit pas qu'on rejette la prédéfinition de toute espèce de bonnes actions libres. Au contraire, comme elles ne peuvent se produire que par un mouvement de la volonté imprimé de Dieu, et que Dieu non-seulement a résolu de toute éternité la communication de ce mouvement, mais qu'il en a prévu la suite, et qu'il l'a prévue comme préparée par lui et conforme à ses désirs, il a résolu ou prédestiné en fait de toute éternité de l'amener. Cette prédestination existe essentiellement en Dieu pour toutes les bonnes œuvres. *Voy.* ci-dessus, n. 463, vers la fin.

652. — En général, on peut dire avec les théologiens que la volonté divine ne s'accomplit pas toujours comme volonté antécédente, si l'on entend par là les exigences, les intentions, les dispositions premières et originelles de Dieu. Cette volonté, par cela même, n'est pas encore résolue et décidée à tous égards, surtout si l'on fait abstraction de la manière dont se comportera la volonté humaine : c'est donc un vouloir *secundum quid*. Elle s'accomplit toujours, au contraire, si on l'envisage comme volonté conséquente, et si l'on entend par là les exigences, intentions et dispositions du vouloir divin dans toute leur précision *(velle simpliciter)*, et si l'on a égard à ce que fera réellement la volonté créée. Seulement il faut se garder de croire que la volonté conséquente de Dieu considère la manière dont se comportera la volonté créée comme ferait un homme à l'égard d'un autre homme ; elle n'en prend pas connaissance comme d'une condition indépendante de son activité et pour se laisser déterminer par elle sans pouvoir la produire efficacement.

Si la volonté divine, notamment dans son rapport à la réalisation effective de la volonté antécédente, s'appelle, par suite des bonnes actions qui s'y ajoutent, volonté conséquente, c'est uniquement parce qu'elle va plus loin que la volonté antécédente qui est renfermée en elle et la précède ; car non-seulement elle réclame et attend le concours de la volonté créée, mais elle dispose tout pour qu'il ait véritablement lieu.

DÉVELOPPEMENTS.

653. — Saint Bonaventure a parfaitement résumé, dans les lignes suivantes, les parties essentielles de cette doctrine : « Respondeo ad intelligentiam prædictorum » notandum quod secundum Joannem Damascenum voluntas » beneplaciti est duplex, scilicet antecedens sive conditio» nalis, qua vult quantum in se est omnium salutem : et » absoluta sive consequens, qua determinate vult aliquid » quod novit certitudinaliter evenire. Intelligendum est » ergo, quod 1) nullam Dei voluntatem possibile est supe» rari, 2) nullam possibile est cassari, 3) aliquam tamen, ut » antecedentem, possibile est non impleri, 4) aliquam, ut » consequentem, necesse est impleri, et impossibile est » impediri. — (1) Nullam, inquam, est possibile superari. » Nam si homo non faciat quod Deus vult, quantum in se » est, voluntate antecedente, Deus facit de ipso quod vult » voluntate consequente, et ita semper impletur, vel de » homine, vel ab homine, et sic nunquam vincitur vel supe» ratur. (2) Non etiam possibile est voluntatem Dei cassari; » nam cassum dicitur aliquid, dum privatur effectu proprio » ad quem est ; voluntas autem nullo privatur effectu, ad » quem est proprie. Nam (3) quod dicitur, quod Deus vult » omnes homines salvos fieri, quantum in se est, hæc » voluntas non connotat salutem, nec proprie est ad effectum » salutis, sed connotat ordinationem naturæ, sive naturam » ordinabilem ad salutem. Unde nihil plus est dicere, Deus » vult istum salvum fieri, quantum in se est, quam Deo pla» cuit dare isti naturam per quam posset pervenire ad salu» tem, et quod Deus paratus esset juvare, ita quod salus non » deficit propter defectum a parte Dei. Unde non cassatur, » quia habet proprium effectum. (4) De volontate autem

» absoluta planum est quod non possit cassari; quia omnem
» effectum suum ponit, nec unquam remanet inexpleta. Cum
» itaque verum sit voluntatem Dei nullo modo posse superari
» nec cassari, tamen voluntatem absolutam necesse est
» impleri, conditionalem vero minime. Sed attendendum
» quod est necessitas consequentiæ et consequentis, sicut
» supra dictum est de præscientia. Ipsa enim non habet
» necessitatem consequentis, sed consequentiæ, quia neces-
» sario infert et sequitur : Deus præscit hoc, ergo hoc erit.
» — Sed tamen non necessario præscit, quia in actu præs-
» ciendi frequenter notatur effectus contingens. Sic in volun-
» tate intelligendum est quod voluntas Dei absoluta connotat
» eventum rei, et ideo est ibi necessitas consequentiæ,
» sed non consequentis, quia non mutat eventum, imo
» vult Deus quod eveniat consequens contingens. Unde
» sicut præscientia, quia necessario infert effectum, non
» potest falli, sic voluntas absoluta, quia necessario infert,
» non potest impediri, imo eam necessarium est impleri.
» Voluntatem autem antecedentem vel conditionatam non
» est necesse impleri, nec necessitate consequentis, nec
» necessitate consequentiæ, quia non connotat effectum
» rei, sed connotat illud quod est ordinabile ad eventum, ut
» prædictum est. Unde bene sequitur, vult justum salvari
» voluntate absoluta : ergo iste salvabitur. Nunquam enim
» vellet, nisi pariter præsciret eum esse salvandum ; de
» voluntate vero conditionata, ut visum est non sequitur.
» Si ergo objicitur quod voluntas Dei est necessaria et
» necessario infert effectum, ergo omnimodam ponit circa
» ipsum necessitatem : dicendum quod quamvis necesse sit
» Deum velle et voluntatem ejus esse in actu, tamen com-
» paratio ejus est ad futurum contingens, et ideo effectus
» evenit contingenter. »

654. — L'opposition qui existe entre la volonté antécédente et la volonté conséquente se conçoit de diverses manières, suivant qu'elle se rapporte à la position respective qu'occupent divers objets dans la volonté divine (par exemple quand on oppose la volonté de la bonté à la volonté de la justice), ou qu'on établit, comme ici, deux phases dans la poursuite d'un même objet. Saint Thomas mêle

ensemble ces deux manières de voir, I Part., *quæst.* XIX, art. VI, ad 1. *Voyez* Valentin et Tanner, *loc. cit.* La dernière a lieu exclusivement quand on traite de l'efficacité de la volonté divine ; saint Bonaventure, dans le texte ci-dessus, ne s'occupe que de celle-là. *Voir* dans le même sens Ægid. Rom., in I, *Dist.* XLVI, quæst. VII.

655. — A propos de l'efficacité de la volonté divine, les anciens théologiens, d'après Hugues de Saint-Victor [1], parlent d'une volonté de signe qu'ils opposent à la volonté de bon plaisir. Par volonté de signe, ils entendent les indices par lesquels la volonté divine exerce son activité morale (précepte, conseil, défense) et révèle son efficacité physique (accomplissement, permission), et c'est d'après cela qu'ils déterminent l'accomplissement de la volonté divine : la volonté, disent-ils, exprimée par les trois premiers signes, ne s'accomplit pas toujours, mais bien celle qui est exprimée par les deux derniers, parce que l'exécution de la volonté s'y trouve impliquée. Cette différence, évidemment, n'indique en soi aucune contradiction entre la manifestation extérieure de la volonté divine et son vouloir intérieur. La contradiction formelle que Calvin prétendait établir, par sa distinction impie, entre la volonté manifeste et la volonté secrète, est incompatible avec la véracité et la sainteté divines [2]. Mais il se peut très-bien que Dieu ne veuille pas réellement tout ce que l'homme croit voir manifesté par des signes précis de la volonté divine, et qu'il ne le veuille pas de la manière dont l'homme le voit, parce que les signes ont ordinairement, selon notre manière de voir, une signification plus étendue. Ainsi, le précepte de faire quelque chose et de tendre à un but de toutes ses forces, n'est pas seulement un signe qu'on veut nous imposer le devoir qui y correspond ; il indique encore qu'on nous l'impose parce que celui qui commande désire que l'acte lui-même soit accompli avec tous ses effets, ou qu'il est résolu à

[1] *Summa sent.*, tract. I, cap. XIII.

[2] Calvin soutenait que Dieu, par sa volonté manifeste, défend le péché et semble vouloir le salut même des non-prédestinés ; mais que par sa volonté secrète il travaille lui-même à amener le péché et à perdre le genre humain.

faire que le but soit atteint par tous les moyens possibles. Or, quand il s'agit de Dieu, cette manière d'interpréter les signes de sa volonté n'est pas toujours nécessaire; ainsi l'ordre donné à Abraham de tuer son propre fils ne venait pas du désir qu'Isaac fût tué, mais de l'intention d'éprouver Abraham. Le précepte de prier pour le salut de tous les hommes indique, sans doute, que Dieu veut sérieusement le salut de tous, mais il ne marque pas une volonté absolue de faire en sorte, par tous les moyens qui sont en son pouvoir, que tous soient sauvés. *Voyez* sur cette distinction Magist. Sent., I, *Dist.* XLV; Thom., I Part., *quæst.* XIX, art. XI-XII; *de Verit.*, quæst., XXIII, art. III; Bonav., in I, *Dist.* XLV, art. III, quæst. I-II; *Dist.* XLII, quæst. II.

§ 104. Corollaire de la doctrine sur la volonté de Dieu. — Le vouloir divin comme bonté et sainteté de Dieu formelle et vivante, ou la vie de la bonté et de la sainteté divine. — Dieu est la sainteté absolue, essentielle et substantielle.

Ouvrages à consulter : Lessius, *de Perf. div.;* Thomassin, *de Deo,* lib. III, fin.; Buse, *de Nom. ætern. Spir. Sancti,* § 3.

656. — Contrairement à ce que nous avons dit de la bonté et de la sainteté objectives, *ci-dessus,* n. 316 et suiv., 340 et suiv., le vouloir divin qui tend vers elles est *formellement* bon et saint. Et comme le vouloir c'est la vie, cette bonté et cette sainteté sont des attributs de la vie; c'est la bonté et la sainteté vivantes.

Par bonté, par sainteté vivante et formelle, nous entendons d'abord la direction de la volonté vers ce qui est bon et saint, ou sa conformité et son accord avec eux, surtout quand elle se révèle comme disposition sainte et droite et qu'elle manifeste l'estime de ce qui est bon et saint. Sous ce rapport, la bonté et la sainteté expriment plutôt la perfection de la vie ou du genre de vie qui distingue l'esprit que ce qui constitue dans son essence la perfection de la vie de la volonté, sa substance en quelque sorte, par conséquent la perfection intime et complète de la volonté comme

force et énergie vitale. Nous avons montré ci-dessus, n. 571 et suiv., qu'en Dieu surtout la bonté et la sainteté marquent quelque chose de plus profond ; c'est un amour plein d'estime et une estime affectueuse que Dieu éprouve pour sa bonté et sa sainteté absolues.

En théologie, il est d'autant plus nécessaire de se faire une conception plus élevée de la bonté et de la sainteté, que si on les entendait dans un sens purement moral, le Saint-Esprit ne pourrait pas facilement se concevoir comme le produit de la sainteté de Dieu, comme la sainteté hypostatique elle-même, ni la grâce sanctifiante qu'il communique comme le produit réel d'une vie supérieure, une participation proprement dite de la vie divine, suivant ce qu'elle est dans le langage de l'Eglise et notamment dans celui des Pères grecs. Il serait aisé de prouver que dans la théologie allemande moderne le défaut d'une conception élevée, physiquement réelle et substantielle, de la sainteté a empêché aussi toute conception profonde de la troisième personne en Dieu et mis en vogue des vues radicalement fausses sur la nature de la grâce sanctifiante.

D'après cette conception plus profonde de la sainteté, la vie réelle de la volonté, dans sa vertu intime et sa pleine énergie, ne consiste pas seulement à se diriger vers le bien et le beau objectif, ou à se conformer à lui parce qu'on reconnaît sa valeur ; elle consiste encore à lui être uni par l'affection, à être rempli de lui, transformé en lui. Cette transformation devient pour notre volonté soit le principe de son adhésion pratique au bien, de ses efforts pour le posséder et en jouir ; soit le but et le couronnement de cette adhésion et de ces efforts : elle est en quelque sorte l'âme ou la forme de toutes les autres opérations de la volonté.

En d'autres termes, la vie réelle de la volonté consiste dans l'amour, en tant que l'amour se complaît dans le bon et le beau objectif, qu'il y attache le sujet aimant et l'en pénètre tellement que le bon et le beau, dans lesquels il est comme transfiguré et identifié, agissent en lui comme un principe immanent, et l'inondent de joie et de délices. Cette vie de la volonté, toutefois, n'est complètement pure et parfaite que lorsque la volonté non-seulement s'efforce d'attirer à soi l'objet aimé pour achever sa propre perfec-

tion, mais s'attache tellement à lui qu'elle passe en lui, s'unit à lui, se donne à lui et se repose en lui. Ici donc, l'amour doit toujours être conçu comme charité, ou comme amour d'estime souverain.

Cette estime cependant ne constitue pas seule la charité, car la charité peut se révéler aussi sous forme de respect, et elle n'implique pas à ce titre l'union avec son objet [1]. C'est dans cette union affective avec le bon et le beau, que réside surtout la bonté de la volonté, et c'est par elle aussi que la vie de la volonté apparaît surtout comme bonté vivante, comme vie de la bonté ; c'est là que le bon objectif est reçu comme tel et se fait valoir. Ainsi, la bonté ne doit pas s'entendre comme un simple attribut, comme un pur adjectif ou adverbe indiquant la forme ou la direction de la volonté ; il faut aussi la prendre substantivement, comme bonté vivante, pour exprimer la force vitale parfaite, la vie active de la volonté même.

658. — Or, la sainteté étant le mode, la forme suprême de la bonté de la volonté et notamment de la bonté morale, elle désigne surtout, dans la langue théologique, la souveraine perfection de la volonté dans son union et sa plénitude avec le bon et le beau. Ainsi, de même qu'elle exprime sous le rapport moral l'estime de la plus haute dignité et majesté morale, elle désigne aussi tout spécialement l'union de la volonté avec la bonté et la beauté par excellence qui réside dans la nature de Dieu ; elle s'appelle alors la bonté et la beauté sainte. Cette sainteté objective de la bonté et de la beauté divine signifie par dessus tout qu'elle est éminemment digne d'un amour d'estime ou de charité, mais elle marque aussi les propriétés de la bonté et de la beauté divine qui la rendent apte à compléter et à contenter pleinement la volonté par son union avec elle, notamment la simplicité, l'infinité et l'immutabilité absolue, puis, comme résultat, la pureté, la plénitude, la solidité absolue de la bonté et de la beauté divine. D'après cela, la vie de la volonté sera vraiment sainte, la sainteté même, si la volonté

[1] *Voy.* la belle théorie de saint Thomas sur l'amour, *in* III Dist., quæst. LXXII, quæst. I, art. 1 et seq. ; quæst. II, art. 1 et seq.

est tellement unie à ce bien sacré, si elle en est tellement pénétrée et imbue, qu'elle le reçoive en elle-même comme un bien sacré et prenne en quelque sorte sa nature. Mais il faut pour cela que le bien sacré s'approche de la volonté non-seulement comme but ou comme cause d'autres biens, ou comme bien universel, suivant ce qui a lieu pour l'amour naturel des créatures ; il faut qu'il s'en approche directement et par sa propre lumière et qu'il l'attire à soi.

La bonté naturelle et complète de la volonté créée, quand elle n'est pas seulement le respect de la dignité de Dieu, mais encore l'amour de Dieu, peut aussi s'appeler sainteté en un sens large ; mais ce nom, pris dans son acception rigoureuse, ne convient qu'à cette sorte d'amour qui a pour objet immédiat la bonté et la beauté sainte de Dieu. Or, il n'y a que Dieu seul en qui cet amour soit naturel ; il n'est possible chez la créature que par une participation à la nature divine. De là vient que la sainteté ou le saint amour mérite, tant par son objet que par son principe, d'être appelé bonté divine et amour divin (ou déiforme).

659. — C'est à dessein que nous avons toujours appelé la bonté et la beauté l'objet et le contenu de la bonté et de la sainteté vivantes, en nous rattachant à la conception platonicienne sur l'objet du pur amour. Il importe de ne pas séparer ces deux noms si l'on veut éviter les malentendus. C'est par leur union seule qu'on explique notamment pourquoi les Pères grecs conçoivent souvent la sainteté moins comme une flamme qui réchauffe, ranime et réconforte, que comme un feu qui transfigure et embellit; qu'ils la comparent à la vérité et se la représentent comme une lumière qui remplit l'esprit. Cela vient de ce que l'amour, en transformant la volonté en beauté, donne à la volonté sa plus haute perfection, la rend elle-même belle et éclatante, puis de ce que cette beauté de la volonté est un rayonnement de la lumière qui rend le beau objectif présent à l'esprit. Chez les Pères grecs, qui se servent du mot ἁγιότης pour exprimer le saint amour, l'amour contemplatif du beau, et qui ne font de Dieu que l'idéal, le principe de la sainteté des créatures, cette conception est générale ; elle détermine la manière spéciale dont ils entendent la doctrine du Saint-Esprit, conçu comme sainteté hypostatique, et la grâce

sanctifiante, conçue comme transfiguration divine de l'âme. L'autre conception prédomine dans saint Augustin, ainsi que dans les autres Pères latins, qui prennent généralement la sainteté non substantivement, pour le saint amour lui-même, mais adjectivement, comme sainteté de l'amour. Ils remplacent d'ordinaire le saint amour par la charité et considèrent Dieu dans son rapport avec lui plutôt comme le bien souverain et incommutable que comme objet d'amour et de jouissance. L'amour apparaît plutôt comme une flamme douce, agréable et mouvante, qui a pour objet, en Dieu, de communiquer le souverain bien, et dans la créature de le posséder. De là, ici encore, une manière à part de concevoir le caractère hypostatique du Saint-Esprit et la grâce sanctifiante.

660. — I. L'Ecriture exprime toute la perfection de la vie intellectuelle de Dieu en disant que Dieu est la « vérité, » et elle exprime toute la perfection de la vie de sa volonté en appelant Dieu le Saint, le Saint des saints. Mais parce que la sainteté exprime en Dieu la perfection la plus intime de sa volonté, il ne faut pas seulement qu'elle indique une parfaite direction de sa volonté vers le bien moral; il faut encore qu'elle soit l'union affective la plus immédiate et la plus étroite avec la bonté et la beauté objective la plus haute, la plus sainte, la plus pure et la plus immuable. A ce point de vue, on ne doit pas seulement dire de Dieu qu'il est essentiellement saint, mais encore qu'il est la sainteté même, et non pas seulement la sainteté entendue dans le sens de justice et de miséricorde, car la pratique de ces vertus ne forme pas la sainteté et la béatitude essentielle de Dieu, mais dans le sens même où l'on dit que Dieu est la vérité.

661. — Cette proposition : *Dieu est la sainteté,* renferme les trois éléments suivants : 1° La vie de la volonté divine est la sainteté absolue et par excellence, parce que le vouloir divin est entièrement, immédiatement rempli et pénétré de la bonté et de la beauté absolue de l'être qui comprend en lui toute bonté et toute beauté, parce qu'il leur est uni de toutes les manières imaginables, comme complaisance, amour et jouissance, parce qu'il leur est tellement conforme et adéquat que

sa bonté est aussi pure, entière et solide que la bonté de l'être divin.

2° La vie de la volonté divine est de plus la sainteté substantielle, parce que son vouloir, sa vie et sa puissance ne sont pas seulement devenus adéquats à la bonté et la beauté de Dieu ; ils ne s'étendent pas seulement à elles comme à un objet réellement distinct, mais ils sont absolument un avec elles ; ils ne les contiennent pas seulement en vertu d'une simple union, mais par une réalité identique. 3° La vie de la volonté divine est la sainteté par nature, parce que la nature de Dieu n'est pas une simple disposition à la sainteté, mais contient encore la sainteté comme force et comme activité ; la sainteté entre dans la constitution de sa nature. Et parce qu'elle est identique à la nature de Dieu, sa sainteté est une sainteté substantielle, une substance, et Dieu, à son tour, est par sa substance la sainteté même, comme il est la vérité et la vie.

662. — Par opposition aux créatures, on n'a pas besoin d'exprimer cette propriété éminente de la vie de la volonté divine en disant que Dieu est la sainteté même, comme il faudrait le faire si on entendait que la vie de la volonté est simplement la bonté vivante. Car si les créatures spirituelles doivent, à raison de leur nature, posséder ou acquérir une certaine bonté, la bonté par excellence que nous nommons sainteté ne rentre nullement dans le cercle de leur vie naturelle. C'est donc déjà un rare privilége à Dieu d'être le seul à qui la sainteté soit naturellement possible et conforme à sa nature, ou en général qu'il soit et puisse être saint. On peut expliquer par là pourquoi la sainte Ecriture, quand elle dépeint la perfection de la vie divine, ne dit pas de la sainteté comme elle dit de la sagesse et de la vérité : Dieu est la sainteté, mais simplement : Dieu est saint, il est le Saint ; tandis que les Pères disent aussi bien de la troisième des personnes divines qu'elle est la sainteté hypostatique qu'ils disent de la seconde qu'elle est la sagesse ou vérité hypostatique.

DÉVELOPPEMENTS.

663. — Dire que la vie de la volonté divine est la sainteté absolue, substantielle, c'est résumer la quintessence, c'est

éclairer comme du centre tout ce qui a été dit plus haut de la nature de la volonté divine, de sa constitution, de son activité et efficacité. 1° La sainteté implique par dessus tout que Dieu lui-même est l'unique objet formel de son vouloir, d'où dépendent tous les autres objets, par conséquent qu'il veut tout dans un acte simple, immuable et éternel. 2° La sainteté renferme également la liberté absolue du vouloir divin, car la sainteté substantielle contient en soi tout ce qui est nécessaire au vouloir et tout ce qui peut le déterminer : elle ne peut pas plus faire paraître comme nécessaire le vouloir d'un objet autre que le bien suprême, que ce bien lui-même n'a besoin d'autres biens. 3° La sainteté implique que le vouloir divin, relativement au souverain bien, renferme toutes les affections pures et parfaites et n'en admet aucune qui apporterait le trouble, l'amertume et le désordre. 4° A plus forte raison, la sainteté substantielle renferme, constitue et complète toute la perfection morale de la volonté divine, car l'union parfaite de la volonté divine avec le bien suprême est la raison fondamentale pour laquelle la volonté ne peut vouloir et agir que conformément à ce bien. 5° Enfin, la sainteté renferme, contrairement à la volonté créée, la cause radicale de l'efficacité de la volonté divine, soit de l'efficacité morale ; car la volonté divine, comme sainteté substantielle, est en même temps le souverain bien que chaque volonté doit estimer par dessus tout; soit de l'efficacité physique, en ce que la volonté divine, possédant en soi le bien par excellence, doit être le principe immobile de tout mouvement des créatures vers le bien. Mais elle est surtout le principe de la bonté qui se trouve dans tous les actes de la volonté créée. *Voyez* ci-dessous.

664. — II. Dieu étant la sainteté substantielle et, *à fortiori*, la bonté substantielle, sa bonté pour les créatures, lesquelles ne reçoivent et n'exercent leur bonté vivante et formelle qu'en se rattachant à d'autres biens extérieurs et supérieurs à elles, et en dernière instance à Dieu, le bien suprême, cette bonté est l'idéal et la source de toute complaisance et de tout amour, de toute joie et de toutes délices, aiusi que de tout effort par lesquels elle exerce son amour pour le bien, tend à sa parfaite possession et à sa

douce jouissance. Elle est donc immobile en elle-même, le principe de tout mouvement et de tout repos dans la vie des créatures, dont toute la vie affective et appétitive n'est qu'un écoulement, une participation de la bonté substantielle de Dieu.

665. — Cette bonté substantielle est surtout l'idéal et le principe de toute perfection de la vie affective et appétitive dans la volonté des créatures spirituelles; car cette vie n'est bonne qu'autant qu'elle est conforme à la bonté de Dieu, et elle ne possède sa propre bonté qu'en la recevant de l'influence vivifiante de la bonté divine et en participant à cette bonté comme à son exemplaire.

666. — La bonté divine révèle surtout sa puissance et sa fécondité en ce que, par son influence et par la communication d'elle-même, elle rend la créature spirituelle à la fois bonne et sainte, en la faisant participer à la forme et au genre de bonté qui est propre à Dieu, à la sainteté; elle produit ainsi ou plutôt elle *inspire* dans la créature une vie divinement bonne. La première influence, par laquelle Dieu rend la volonté bonne, est une influence naturelle; elle est due à la nature de l'esprit créé et conforme à ses aptitudes. La dernière, essentiellement surnaturelle, est l'effet d'une pure libéralité de Dieu, qui condescend à élever la nature créée au niveau de la nature divine, lui confère la plus haute ressemblance avec elle et l'union la plus intime. C'est elle en même temps qui perfectionne la nature créée, en ce qu'elle établit la société la plus étroite et la plus réelle entre elle et le bien souverain, où elle aspire d'elle-même sans pouvoir y atteindre. Cette société, dans ce qu'elle a de plus profond et de plus réel, consiste formellement, comme la sainteté même, en ce que la bonté et la beauté divine s'approche de la volonté créée d'une manière aussi immédiate qu'elle est proche de la volonté divine. De là vient que la sainteté substantielle de Dieu pénètre l'esprit créé de sa force vitale, de la même manière que l'âme pénètre le corps, et lui rend intimement présent avec son être propre l'objet de son amour. C'est pour cela que la sainteté, de même que toute autre bonté du vouloir, demeure toujours accidentelle dans la créature, et en tant qu'elle s'ajoute à sa nature, elle l'est encore plus que toute autre. Tandis que la bonté natu-

relle est plutôt une simple direction ou inclination de la volonté vers le bien suprême, la sainteté surnaturelle met l'esprit créé dans une alliance si intime avec la sainteté substantielle de Dieu, que celle-ci devient en quelque sorte sa propre sainteté.

667. — III. Quand la sainteté de Dieu exprime la vie de la volonté divine dans toute sa propriété et sa perfection, en tant qu'union substantielle avec le bien suprême, elle forme 1° dans la totalité de la vie divine cet élément qui constitue sa consommation et sa perfection. Car la connaissance du bon ne finit et ne se termine que dans sa possession et sa jouissance amoureuse. 2° D'autre part, la sainteté est un fruit de la connaissance, et en Dieu surtout elle en est une conséquence nécessaire. A ce point de vue, la sainteté de Dieu est le résultat, la manifestation de la vie parfaite, en tant que cette vie consiste dans la sagesse et la vérité; car la vie de la volonté divine est précisément sainteté parce que la vie de la raison divine est éminemment sagesse et vérité. 3° Sous ces deux aspects, la sainteté se présente comme la vie de Dieu dans le sens proprement dit; c'est sa vie par excellence, car la vie indique un certain mouvement intérieur vers un objet, vers son estime et sa jouissance. La sainteté de Dieu se présente donc comme un torrent d'amour qui jaillit de sa sagesse et de sa vérité, et c'est pour cela que la révélation et l'Eglise, quand elles veulent exprimer les manifestations de la sainteté divine, se servent constamment des expressions qui caractérisent la vie sensible et la comparent au souffle, tandis qu'elles appellent le produit intérieur de la sainteté esprit ou πνεῦμα.

Les preuves ultérieures, ainsi que les développements et les applications de toute cette doctrine sont renvoyés aux chapitres qui traitent de la Trinité et de la grâce sanctifiante, dont il fallait établir ici les principes fondamentaux.

CONCLUSION DE LA DOCTRINE DE LA VIE DIVINE.

§ 105. La félicité et la gloire de la vie divine. — Félicité et gloire absolue de Dieu. — Gloire qu'il tire de lui-même.

Ouvrages à consulter : Thom., *Contr. gent.*, lib. I, cap. C-CII; I Part., quæst. XXVI; *in* I *Dist.* XLIX, quæst. I; Dion. Carthus.,

Opusc. de laud. Dei; Tanner, in I Part., *de Deo,* quæst. XII; Lessius, *de Summo bono,* lib. II.

669. — Les attributs par lesquels nous avons coutume de caractériser le plus haut degré de la vie dans les créatures spirituelles, notamment au point de vue de la foi, ce sont la béatitude et la gloire. Cette vie heureuse et glorieuse, nous la mettons au-dessus de la vie simplement vraie et sage, bonne ou sainte. En Dieu, dont la vie est tout d'abord complète, cette distinction disparaît; comme il est la vie et la sagesse, la vérité, la bonté et la sainteté même, sa vie doit être de prime abord absolument heureuse et glorieuse.

Cependant il importe de faire ressortir ces attributs même dans la vie de Dieu, car ils sont comme un reflet de la perfection souveraine où nous pouvons atteindre par la participation à sa vérité et à sa bonté. Ces attributs permettent en outre de placer dans une lumière nouvelle tout le rapport de la vie divine à l'essence divine et le contraste qui existe entre Dieu et la créature; d'autant plus que la béatitude et la gloire se prennent dans un sens transitif, non moins que dans un sens intransitif, comme béatification et glorification. Cette dernière conception donne lieu à l'importante distinction que les anciens théologiens expriment par les termes de béatitude, de gloire objective et de gloire formelle. La vie heureuse s'appelle béatitude formelle, et l'objet dont la possession et la jouissance rendent la vie ou l'individu heureux se nomme béatitude objective. Quand la vie glorieuse est essentiellement une glorification de l'objet, quand elle consiste dans la connaissance et l'amour de cet objet, on nomme ce qui rend cet objet glorieux, gloire objective.

670. — Cette distinction suppose que la béatitude réside directement dans la plénitude de la vie spirituelle de la connaissance et de l'amour, et que la gloire de l'esprit, conçue comme sa glorification intérieure, se rapporte à la transformation complète de sa vie. Si l'on plaçait la félicité d'un être uniquement dans la possession heureuse de tous les biens possibles, et sa gloire dans la possession de ce qu'on peut concevoir de grand et de beau, cette distinction ne s'appliquerait pas à tout ce qui peut être l'objet d'une jouissance heureuse et glorieuse. Nuls biens, à l'exception du bien

suprême, ne peuvent être un objet de jouissance heureuse et de glorification de la part de celui qui les possède; ils sont au contraire au service et sous l'empire du bien qui rend heureux par lui-même celui qui le possède et qui doit être glorifié pour lui-même. Et il doit être ainsi glorifié précisément parce qu'il ne rend heureux qu'autant qu'il est connu et aimé dans sa propre bonté et sa propre gloire, que tout le reste est rapporté à sa gloire et devient sous ce rapport un objet de joie.

Aussi les théologiens, après saint Augustin [1], distinguent rigoureusement entre « le bien dont il faut jouir » et « les biens dont il faut se servir, » à quoi se rattache la distinction entre la gloire, la béatitude essentielle et la béatitude accidentelle. Quand il s'agit de la gloire, cette distinction va presque toujours de pair avec celle de la gloire interne et de la gloire externe. Cette dernière consiste soit dans la manifestation de la gloire intérieure dans ou par d'autres êtres (gloire extérieure objective), soit dans la louange de la gloire intérieure par d'autres êtres (gloire extérieure formelle).

En général, les théologiens [2] entendent par « béatitude et gloire de l'esprit » l'état de bonheur qui résulte pour lui de l'activité parfaite de sa vie, puis cette activité elle-même; ils ne les distinguent qu'autant qu'on a directement égard, dans la félicité, au rassasiement, à la satisfaction, au repos du sujet, et, dans la gloire, à l'ornement, à la beauté, à l'éclat merveilleux du sujet. Et c'est de là aussi qu'il faut partir pour déterminer en Dieu la sublimité de son bonheur et de sa gloire.

671. — I. Il est de foi d'abord, et il est évident pour la raison que la vie de Dieu est essentiellement une vie infiniment heureuse et glorieuse, que Dieu possède naturellement, ou plutôt qu'il est la félicité suprême et la gloire vivante. La vie de Dieu, en effet, consiste essentiellement dans l'amour et la connaissance parfaite de la bonté et de la beauté absolue de l'être divin. Cette activité contient d'une part la

[1] *Voy.* Magist. Sent., *in* I, *dist.* I, et les Commentaires de saint Bonaventure et de Gilles Romain.

[2] Thom., *Contra Gent.*, lib. I., loc. cit.

possession, la jouissance la plus parfaite, la plus immédiate et la plus adéquate du bien suprême et infini, et elle procure un rassasiement, une satisfaction consommée ; c'est un repos plein de délices, et partant la suprême félicité. D'autre part cette activité révèle tout l'éclat, toute la beauté et la splendeur admirable de son principe, la nature divine, et de son objet, l'essence divine. Elle est donc l'image la plus parfaite, la plus immédiate, la plus adéquate de la gloire de la nature et de l'essence divine ; elle est donc en elle-même souverainement glorieuse, ou plutôt c'est la gloire vivante elle-même. En un mot, Dieu est par sa nature la béatitude et la gloire infinie, parce qu'il est dans sa vie la vérité et la sainteté même. C'est pourquoi l'Ecriture appelle Dieu le « bienheureux » (ὁ μακάριος) I *Trin.*, I, 11 ; VI, 15, et elle indique sous les formes les plus diverses qu'il est seul glorieux, en montrant que sa vie et son être sont seuls dignes de toute louange.

672. — Quant à l'esprit créé, il ne possède pas naturellement une vie infiniment heureuse et glorieuse ; il n'a pas même de sa nature la force et le droit d'atteindre à cette espèce de gloire et de félicité qui consiste dans la possession immédiate du bien souverain, et dans la reproduction de la beauté suprême, où éclate sa véritable gloire. Il ne possède pas même en vertu de sa nature, comme quelque chose qui lui serait inséparablement uni, la félicité et la gloire de la vie à laquelle il est naturellement destiné et dont il est capable. Cette gloire et cette félicité, il y est introduit par l'influence de Dieu qui le soutient et l'élève, et il l'obtient comme une participation plus ou moins parfaite de la gloire et de la félicité de Dieu. Cela est vrai surtout de cette gloire et de cette félicité qui consiste dans la possession immédiate du souverain bien, qui est de même espèce que la possession divine et qu'on peut appeler proprement une participation à la gloire et à la félicité de Dieu. Pour que la créature l'obtienne, il faut que Dieu la rende heureuse et la glorifie d'une manière active par une influence surnaturelle et immédiate, qu'il la transfigure en quelque sorte par l'éclat de sa gloire en répandant en elle le torrent de sa félicité. De là vient que cette gloire ainsi communiquée est une révélation éclatante de la propre gloire de Dieu, qui se réfléchit dans la

créature comme en un miroir; elle tourne à la gloire de Dieu; c'est elle qui rend la créature le plus agréable à ses yeux et qui la maintient en honneur auprès de lui.

DÉVELOPPEMENTS.

673. — C'est pour toutes ces raisons que le nouveau Testament donne le nom de « gloire de Dieu » non-seulement à la gloire interne de Dieu, mais encore au perfectionnement surnaturel de la créature : *Gloria ex Deo*, *gloria manifestans gloriam Dei*, et *gloria apud Deum* ou *in oculis Dei*. Par contre l'Ecriture n'emploie pas ici le nom de béatitude, elle le remplace par *vita æterna* (*Voy.* ci-dessus n. 396), *salus et pax*. Ces derniers termes expriment plutôt le côté négatif de la béatitude, c'est-à-dire l'exclusion de la souffrance et de l'inquiétude. Si l'Ecriture ne les applique pas à Dieu, elle lui applique d'autant plus souvent celui « d'auteur du salut et de la paix. » Dans la créature en effet, la possibilité et le danger du malheur est toujours à côté du bonheur; or de même qu'ici le bonheur est conçu comme une délivrance, uue exemption du malheur, Dieu est appelé l'auteur de notre félicité et celui qui nous délivre du malheur.

674. — II. L'excellence de la félicité et de la gloire de Dieu, leur rapport avec la gloire et la félicité des créatures, puis le rapport de la gloire et de la félicité entre elles ne ressortent parfaitement que lorsqu'on les rapproche de l'objet dont la possession rend heureux et de ce qui est glorifié par la connaissance et l'amour. Il faut, en un mot, les considérer par rapport à l'opposition qui existe entre la gloire formelle et la gloire ou béatitude objective.

675. — 1. La félicité de Dieu est absolue non-seulement parce qu'elle est la plus haute, mais encore parce que Dieu possède en lui-même et par lui-même tout ce qui est et peut être un objet de possession heureuse et de jouissance. Il possède tellement le souverain bien qui seul peut rendre heureux, qu'il le contient dans sa propre nature, qu'il est lui-même ce bien souverain. Et en tant que la glorification de lui-même, par l'hommage respectueux qu'il se rend, fait partie de l'objet de sa félicité, Dieu possède dans la connaissance et l'amour de soi un hommage respectueux qui est

aussi infini que sa bonté et sa beauté ; il ne peut être augmenté par la louange et les honneurs que lui rendent d'autres êtres, mais seulement reflété et imité.

Quant à la possession des biens extérieurs, elle ne vient en considération dans la félicité de Dieu que parce qu'il a conscience de les produire à son gré et de se glorifier au dehors par l'empire absolu qu'il exerce sur eux, non toutefois pour augmenter sa félicité intérieure par leur jouissance. Ainsi la possession actuelle de biens extérieurs ne peut pas même être considérée en Dieu comme une félicité accidentelle, mais seulement comme la manifestation de sa félicité interne.

676. — En revanche, la félicité des créatures est essentiellement relative, non-seulement en ce sens qu'elle est restreinte et bornée, mais parce qu'elle consiste dans la possession de biens qui ne sont pas contenus dans leur nature ; ils impliquent un rapport nécessaire avec le dehors et une dépendance du dehors. Le bien suprême, en effet, dont la connaissance et l'amour constituent la vraie félicité des créatures, est en dehors et au-dessus d'elles ; c'est avec Dieu même qu'elles doivent entrer en union, et le sentiment qu'elles sont aimées et honorées de lui est essentiel à leur félicité ; l'amour de Dieu contenu dans ce bonheur exige même que les plus grandes délices d'une créature heureuse consistent, non à se réjouir de posséder le bien suprême, mais à se réjouir de la félicité et de l'honneur que Dieu possède. Elles consistent aussi en ce que l'esprit se réjouisse de sa propre perfection parce qu'elle plaît à Dieu et contribue à sa gloire, plutôt que parce qu'elle lui plaît à lui-même et tourne à son honneur. Cependant comme la possession du souverain bien n'empêche pas que la créature reçoive de lui d'autres biens extérieurs, on peut concevoir que la perfection intérieure reçoive de la possession et de la jouissance d'autres biens un complément accidentel.

677. — 2. La gloire de Dieu est également absolue non-seulement parce qu'elle est la plus haute, mais encore et surtout parce que la vie divine possède seule en elle-même l'objet glorieux qu'elle honore comme gloire formelle, et qu'il n'y a rien hors d'elle qui mérite honneur et gloire. Si les créatures méritent quelque gloire, c'est par un libre

présent de Dieu, qui la rapporte essentiellement à lui-même.

678. — La gloire de l'esprit créé, au contraire, est essentiellement relative, d'abord parce que c'est une gloire reçue et restreinte, et parce qu'étant produite par Dieu, elle doit tourner à sa gloire; ensuite parce que sa nature intime, sa plus haute perfection consiste à louer et à exalter le bien souverain par la connaissance et l'amour de ce bien, et à consacrer sa propre gloire à la glorification de Dieu.

679. — La gloire et la félicité de Dieu étant d'elles-mêmes absolument complètes, Dieu ne peut rien faire pour les compléter et les augmenter; il ne peut que communiquer et révéler leur plénitude surabondante. Cette manifestation a lieu par les œuvres qu'il accomplit librement au dehors. Mais il y a de plus, au sein de Dieu même, une opération nécessaire, qui communique et révèle toute la plénitude de sa félicité et de sa gloire. C'est là l'idée fondamentale du mystère de la Trinité, qui vient naturellement après ce qui précède.

DEUXIÈME PARTIE

DE LA THÉODICÉE.

CHAPITRE IV.

LA TRINITÉ DIVINE,

Ou MANIFESTATION INTÉRIEURE ET SUBSTANTIELLE DE LA VIE DIVINE. — SON RÉSULTAT : LES TROIS PERSONNES DANS UNE SEULE ET MÊME NATURE, OU LA TRIPLE SUBSISTANCE D'UNE SEULE SUBSTANCE DIVINE.

680. — Ouvrages à consulter : Le dogme de la Trinité a été traité par les Pères, notamment à l'occasion de l'hérésie arienne, dans toute son étendue et avec de larges développements. Il l'a été d'abord sous une forme positive et apologétique, puis aussi sous une forme spéculative, car la solution dialectique des objections rationalistes des hérétiques en faisait un besoin, et il importait d'étudier les rapports multiples de ce dogme fondamental avec d'autres dogmes, surtout avec l'incarnation et la grâce sanctifiante.

Nous signalerons surtout comme ouvrages classiques : S. Athanase, *contra Arianos orationes* IV (sur la divinité du Fils : lib. I, *Filius non temporalis nec mutabilis;* lib. II, *Filius non factus nec creatus;* lib. III, *Filius non alienus a Patre, sed unus cum Patre;* lib. IV, *Filius ut Verbum subsistens Patris, simul unum cum ipso et distinctus ab ipso),* et *ad Serapionem epistolæ* IV (principalement sur la divinité du Saint-Esprit); Basil., *contra Eunomium libri* V (solution, en grande partie, des objections philosophiques; l'authenticité des deux derniers livres est contestée : I *de Ingenito,* II *de Genito,* III *de Spiritu Sancto,* IV et V, complément de II et III), et *de Spiritu Sancto ad Amphilochium;* Greg. Naz., surtout dans les V *Orationes theologicæ* [1]; Greg. Nyss., *contra Eunomium libri* XII; Didymus, *de Trinitate libri* III (lib. I, preuve de la divinité du Fils; lib. II, de la divinité du Saint-Esprit; lib. III, récapitulation et réfutation des objections) et *de Spiritu Sancto;* Cyrill. Alex., *Thesaurus de SS. Tri-*

[1] Voyez à propos de la théorie de saint Grégoire sur la Trinité l'excellent ouvrage de Hergenrœther : *le Dogme de la Trinité divine,* Ratisbonne, 1850.

nitate; Hilar. Pictav., *de Trinitate, libri* XII (principalement sur la divinité du Fils, et accessoirement sur celle du Saint-Esprit, aux livres II et XII; preuve rigoureusement systématique et apologie du dogme; le plan en est tracé dans le premier livre); Ambros., *de Fide Trinitatis* (principalement sur la consubstantialité du Fils, lib. V) et *de Spiritu Sancto libri* III; Aug., *de Trinit., lib.* XV (les livres I-IV contiennent la partie positive, surtout en ce qui concerne les manifestations extérieures de la Trinité dans les théophanies ou missions; les livres V-VII déterminent la notion du dogme et la formulent; les livres VIII-XV donnent les preuves d'analogie et l'explication du dogme « pour l'intelligence de la foi; » le dernier livre fournit les résultats préparés par les livres précédents, et fait au chapitre 3ᵉ une revue des livres antérieurs). La dernière partie de cet ouvrage, où saint Augustin dépasse les travaux des autres Pères, est la base sur laquelle se sont élevées les spéculations grandioses de la scolastique. Saint Anselme est le premier qui les ait embrassées dans un travail méthodique et varié, le *Monologium.* Puis elles ont été développées par Pierre Lombard, *in* I, *Dist.* I et seq., et Guillaume de Paris, *Opusc. de Trinitate.* Richard de Saint-Victor introduisit plusieurs idées nouvelles dans ses VI livres excellents *De Trinitate.* Le développement théologique fut achevé par Alexandre de Halès, I *Part.,* quæst. XLII et seq., saint Bonaventure, *in Mag.,* lib. I (sa doctrine a été dans la suite élaborée à part par le capucin Theod. Foresti, Rome, 1633) et saint Thomas, surtout I *Part.,* quæst. XXVII et seq., *Contr. gent.,* lib. IV, cap. I et seq., et çà et là dans les *Quæstiones disputatæ.* Tous les travaux du treizième siècle sont réunis dans Denis le Chartreux, *in* I *lib. Sent.*

Après le concile de Trente, l'élément positif et apologétique a été traité avec distinction par Bellarmin, *de Verbo Dei;* Grégoire de Valence, *de Trinit.,* lib. V; Pétau, *de Dogm.*, t. II (insuffisant pour les Pères antérieurs au concile de Nicée); plus brièvement par Thomassin, *de Trinit.* (au tome III de ses *Dogmes).* Le principal ouvrage positif et scolastique est de Ruiz, *de Trinitate.* — Parmi les traités contemporains, nous citerons comme détaillés et instructifs : Kuhn, *la Doctrine chrétienne de la Trinité divine* (en allem.), également bon sous le double rapport positif et spéculatif; Kleutgen, *Théologie du moyen-âge*, dirigée surtout contre la philosophie de Gunther, destructive du dogme. *Voyez* aussi nos *Mystères du christianisme,* dont nous avons ici résumé la substance. L'histoire des dogmes a été savamment traitée par Schwane en son *Histoire des dogmes,* t. I-II, et par Werner, *Histoire de la littérature apologétique.*

681. — Plan et méthode. Pour traiter ce sujet avec toute la précision possible, tout en épuisant la matière, voici la marche que nous suivrons : nous exposerons, d'après la règle de foi, le dogme ecclésiastique de la Trinité et de l'unité des personnes divines, et nous montrerons qu'il est contenu dans l'Ecriture sainte et dans la tradition ecclésiastique ; que dès les quatre premiers siècles il a été complètement développé par les Pères grecs surtout, sous une forme très-accentuée et très-précise : partie dogmatique *(de fide Trinitatis)*. Nous montrerons en second lieu comment le principe du dogme s'est développé. Ce développement, ainsi qu'on peut le voir dans la *Somme* de saint Thomas, reprend la suite de la théodicée à partir du point où nous l'avons conduite jusqu'ici, car la Trinité consiste précisément dans la manifestation intérieure et la communication substantielle de la vie divine absolument complète en soi : partie théologique *(de intellectu* fidei).

Pour traiter la partie théologique, les saints Pères, tant grecs que latins, surtout saint Augustin, ont adopté la méthode historique, tout en complétant, chemin faisant, la partie théorique et en adoptant une forme un peu différente. Dans la scolastique du moyen-âge, cette partie n'a éte pleinement exploitée que par saint Anselme. Ainsi, la seconde partie continuera l'histoire du dogme à partir du point où elle a été conduite dans la première. Ce plan offrira le double avantage de mettre en lumière la genèse de la connaissance de la Trinité et la construction de son contenu. Cette méthode, en ce qu'elle a d'essentiel, a été suivie par saint Augustin dans ses livres *de la Trinité.* Voy. ci-dessus.

682. — Le rapport de cette partie de la théodicée avec la précédente, plusieurs contemporains l'expriment en disant que la première traite de l'essence et de la nature divine, et la seconde de la subsistance et de la personnalité de Dieu. Cette façon de parler ne marque pas assez nettement ni la différence ni l'union des parties. Par subsistance et personnalité de Dieu, plusieurs entendent simplement, de nos jours, que Dieu est un être distinct de tous les autres êtres, subsistant en lui-même et ayant conscience de lui-même. Or, la subsistance et la personnalité de Dieu ainsi entendues ont déjà été traitées à propos de son essence et de sa nature ; ce serait une erreur fondamentale de croire que la nature et la subsistance peuvent se distinguer en Dieu comme on distingue dans l'homme l'idée et la réalité, la nature et la personnalité, la puissance et l'acte. La théorie de la Trinité suppose d'avance que l'essence et la nature divine sont subsistantes et personnelles, dans le sens marqué ci-dessus ; elle se borne à mon-

trer que l'actualité complète de la nature divine entraîne une telle fécondité, une plénitude si surabondante, qu'elle doit essentiellement subsister non dans une seule, mais dans trois hypostases, qu'elle doit appartenir, non pas à une seule, mais à trois personnes.

PREMIÈRE SECTION.

LE DOGME DE LA TRINITÉ.

LES DÉTERMINATIONS DOGMATIQUES DE LA TRINITÉ DES PERSONNES DIVINES ET DE L'UNITÉ DE LEUR ESSENCE D'APRÈS L'ÉCRITURE ET LA TRADITION.

§ 106. Formules ecclésiastiques ou dogmatiques de la Trinité.

683. — Le christianisme a pour dogme fondamental le mystère de la Trinité, qui le sépare à la fois du judaïsme et du paganisme. Il a été formulé dès les temps apostoliques dans l'intérêt de la foi générale, car il formait le noyau du symbole qu'on exigeait dans la réception du baptême. De cette formule primitive sont dérivées toutes les formules subséquentes, destinées à en éclaircir le sens et à le développer en face des altérations de l'hérésie.

684. — I. La confession de foi, dans sa simplicité primitive, était ainsi conçue : *Credo in unum Deum Patrem omnipotentem..., et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum... et in Spiritum Sanctum.* Le Père et le Fils étant manifestement distingués comme personnes distinctes, il en doit être de même du Saint-Esprit ; la foi et le culte de la foi s'étendent à tous les trois dans une égale mesure, et ils apparaissent tous comme des personnes occupant le même rang divin. D'autre part, comme la foi en un *seul* Dieu est placée à la base, le Fils et le Saint-Esprit doivent être un seul Dieu avec le Père, puisqu'ils ont de lui et avec lui la même nature divine. Si la divinité n'est pas expressément formulée ou répétée à propos du Fils et du Saint-Esprit, c'est uniquement parce que la copossession de la divinité résulte déjà pour les deux de leur rapport avec le Père, et parce que la formule *et in unum Deum*, si on la repétait à

propos du Fils et du Saint-Esprit, abstraction faite de sa dureté, obscurcirait le rapport intime des deux personnes au Père et par conséquent la manière dont les trois personnes sont un seul Dieu.

DÉVELOPPEMENTS.

685. — Les hérésies des trois premiers siècles se sont écartées du vrai sens de cette formule, en se rattachant au judaïsme et au paganisme et en suivant une voie généralement rationaliste. Elles ont pris trois directions. 1° Les antitrinitaires et les monarchiens (comme ils se nommaient eux-mêmes), insistant trop exclusivement sur l'unité de Dieu, niaient la distinction réelle ou la trinité des personnes; ils n'y voyaient que des formes diverses, πρόσωπα, des modalités ou des forces d'une seule et même personne. Entre eux, ils se distinguaient surtout par le rapport qu'ils établissaient entre l'unique personne divine et Jésus-Christ et le monde (ébionites, sabelliens, patripassiens). 2° Les subordinatiens, qui dès le troisième siècle avaient eu pour précurseurs des savants catholiques imbus de rationalisme, mais qui étaient surtout représentés par les ariens et par leurs successeurs les macédoniens, en insistant trop vivement sur la distinction des personnes, et la procession des deux dernières de la première, niaient la trinité, en tant qu'elle implique l'égalité parfaite des trois personnes. Ils prétendaient que les deux dernières proviennent d'une action de Dieu au dehors, par voie de création ; ils leur refusaient la nature, et par conséquent les propriétés divines, surtout l'éternité, l'immutabilité, la toute puissance, etc., et en faisaient des êtres intermédiaires, supérieurs aux autres créatures, mais inférieurs au vrai Dieu. 3° Le trithéisme n'apparut que plus tard sous forme de système définitif; les monarchiens et les subordinatiens ne l'avaient arboré que pour en faire la caricature du dogme catholique qu'ils combattaient ; il avait toujours été repoussé par les catholiques. Les trithéistes prétendaient maintenir et la distinction des personnes et l'égalité de nature et de dignité, mais pour le faire, ils croyaient devoir multiplier la nature ainsi que les personnes, et niaient par cela même la participation essentielle d'une seule et indivisible nature. Comme le subor-

dinatianisme, quoique d'une autre manière, ils anéantissaient la trinité divine.

686. — II. Pour combattre ces trois tendances, le pape Denis fixa la doctrine catholique dans son célèbre écrit à Denis d'Alexandrie qui, dans son zèle antisabellien, insistait tellement sur la distinction des personnes que l'unité semblait compromise. Le pape s'adresse d'abord aux sabelliens, puis aux trithéistes et enfin aux subordinatiens. Seules les deux dernières parties, relatives à l'unité et à l'égalité de nature, ou à la « monarchie divine, » nous ont été conservées par saint Athanase, qui les invoquait contre les ariens, *in lib. de sent. Dion. Aelex.*

687. — « Jam vero æquum fuerit disputare adversus eos » qui monarchiam, quæ augustissima est Ecclesiæ Dei prædicatio, in tres quasdam virtutes ac separatas hypostases » tresque deitates dividentes ac discindentes destruunt. » Audivi enim quosdam qui apud vos divinum verbum prædicant et docent, hujus opinionis magistros esse, qui » quidem a diametro, ut ita loquar, Sabellii opinioni adversantur. Hic enim blasphemat, ipsum Filium dicens esse » Patrem, et vicissim; illi vero tres Deos quodam modo prædicant, dum sanctam unitatem, μονάδα, in tres diversas, » ξένας, hypostases ab invicem omnino separatas dividunt. » Uniri enim necesse est divinum. Verbum Deo universorum » et Spiritum Sanctum in Deo manere et inhabitare; atque » ita divinam Trinitatem in unum, quasi in quemdam verticem, Deum universorum omnipotentem dico, reduci, » συγκεφαλαιοῦσθαι, atque colligi omnino necessarium. Insipientis enim Marcionis doctrina, quæ in tria principia » monarchiam secat et dividit, diabolica sane est, non » autem verorum Christi discipulorum, vel eorum quibus » Salvatoris disciplina placet. Hi enim probe norunt Trinitatem quidem in divina Scriptura prædicari, tres autem » esse Deos neque in veteri neque in novo Testamento » doceri.

» Sed neque minus culpandi sunt qui Filium opus esse » existimant, et Dominum factum esse sicut unum eorum » quæ vere facta sunt, arbitrantur; cum illum genitum esse » ut congruit ac decet, non conditum aut factum, divina

» eloquia testentur. Non levis igitur, sed maxima est » impietas, Dominum aliquo modo manufactum dicere. » Nam si factus est Filius, erat tempus quando non erat; » atqui fuit semper, si utique est, ut ipse declarat in Patre. » At si Christus verbum, sapientia et virtus est (hæc enim » Christum esse divinæ docent litteræ, ut ipsi nostis), hæc » sane virtutes Dei sunt. Quocirca si factus est Filius, fuit » tempus quando hæc non erant : adeoque fuit tempus quo » sine his erat Deus, quod perabsurdum est... » Après une courte digression sur ce passage : *Dominus creavit*, l'auteur continue et conclut ainsi :

« Neque igitur admirabilis et divina unitas in tres divini- » tates est separanda, neque factionis vocabulo dignitas ac » summa magnitudo Domini est diminuenda; sed creden- » dum est in Deum Patrem omnipotentem, et in Christum » Jesum ejus Filium, et in Spiritum Sanctum : Verbum » autem Deo universorum esse unitum, ἡνῶσθαι. Quippe Ego, » inquit, et Pater unum sumus, et Ego in Patre, et Pater » in me est. Ita scilicet divina Trinitas et sanctæ monar- » chiæ prædicatio integra versabitur. » Voyez sur la valeur de cette lettre qui fait époque, Kuhn, *De la Trinité*, § 16; Hagemann, *l'Eglise romaine*, § 22.

688. — Cette lettre dogmatique contenait déjà, dans ses lignes essentielles, ce que le concile de Nicée devait établir plus tard sur le rapport du Fils au Père, et celui de Constantinople sur le Saint-Esprit. Ce dernier s'appuyait en outre sur les anathématismes tout récents du pape Denis, qui fixaient l'ensemble de la doctrine de la trinité et de l'unité divine d'une manière aussi générale et plus détaillée que ne l'avait fait la lettre du pape Denis. Ces deux conciles n'ont eu en vue qu'une seule des trois personnes; le premier, qui fut tout d'abord œcuménique, est le seul qui ait donné au dogme une expression plus accentuée, en expliquant l'ἡνῶσθαι de saint Denis par ὁμοούσιος; le second, qui ne fut œcuménique que plus tard, se borne à résumer brièvement la doctrine du pape Damase.

689. — III. Le concile de Nicée précisa contre les ariens l'objet de la doctrine relative au Fils de Dieu, soit positivement, en agrandissant le symbole apostolique par le dévelop-

pement de l'idée de filiation ou de génération, soit négativement, en ajoutant au symbole un anathématisme.

690. — Le symbole est ainsi conçu : « Et in unum » Dominum, Jesum Christum Filium Dei, qui ex Patre unige- » nitus generatus, hoc est ex substantia Patris, Deum ex » Deo, lumen ex lumine, Deum verum ex Deo vero, geni- » tum, non factum, consubstantialem (ὁμοούσιον) Patri, per » quem omnia facta sunt, et quæ in cœlo, et quæ in terra. Eos » autem qui dicant : erat quando non erat (Filius Dei), et » priusquam gigneretur non erat, et aiunt Filium Dei ex non » exstantibus factum vel ex alia substantia, ὑποστάσεως [1], vel » essentia esse (c'est-à-dire : ex alia quam Patris) vel » creatum vel mutabilem, vel vertibilem esse, hos anathe- » matizat catholica et apostolica Ecclesia. » Le concile de Nicée affirme donc que le Fils est fils dans l'acception la plus rigoureuse de ce mot, et que procédant, selon l'Ecriture, d'une vraie génération, il mérite seul d'être appelé de ce nom. Comme il est vraiment engendré, il sort non-seulement de la puissance ou de la volonté du Père, mais de sa substance, et de telle sorte que celle-ci passe en lui et qu'il est de même nature que le Père, car c'est le sens exact d'ὁμοουσίος. Il est donc Dieu aussi bien que le Père et ne fait qu'un seul Dieu avec lui. *Lumen ex lumine* exprime le caractère spirituel de la génération; *Deum verum ex Deo vero* est là pour empêcher qu'on ne conçoive la divinité du Fils autrement que celle du Père. *Per quem omnia facta sunt* signifie non-seulement que le Fils n'est pas une créature, mais qu'il est aussi bien que le Père créateur de toutes choses, suivant ce qui est dit du Père au commencement du symbole, et qu'il est notre Seigneur au même titre que le Père. L'anathématisme ajouté au symbole rejette à la fois et la différence de substance (être de rien ou être d'une autre substance) et l'origine temporelle soutenue par les ariens, et la mutabilité du Fils qui en résulterait.

691. — IV. Le concile de Constantinople précisa contre

[1] Dans ce passage, ὑπόστασις et οὐσία sont distingués, mais avec moins de précision qu'ils ne le seront plus tard, alors que *hypostasis* fut pris pour *suppositum*, dans le sens du latin *substantia*, et par opposition à *essentia* (voy. ci-dessus § 114).

les macédoniens l'objet de la doctrine relative au Saint-Esprit, mais un peu autrement que n'avait fait celui de Nicée à propos du Fils, parce que l'idée de génération qui, au sujet du Fils, conduisait d'elle-même à la consubstantialité, n'était pas ici applicable.

692. — Le texte est ainsi conçu : *Et in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem* (en grec tout est sous forme d'adjectif, τὸ πνεῦμα, τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν) *qui ex Patre procedit,* ἐκπορευόμενον, *qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas.*

La divinité et la consubstantialité du Saint-Esprit est ici formellement énoncée ou plutôt décrite, car nous voyons groupés ensemble différents prédicats que l'Ecriture lui attribue. L'un de ces prédicats, l'*ex Patre procedit,* indique la raison pour laquelle le Saint-Esprit doit être, à cause de son origine, mis au même rang que les deux autres personnes. Le terme *ex Patre* ne figure pas textuellement dans l'Ecriture, elle emploie plutôt *a Patre,* παρὰ Πατρός. En se servant de la particule *ex*, le concile a voulu indiquer, d'après l'explication donnée par le concile de Nicée, que le Saint-Esprit tire son origine *ex substantia Patris.* Si le concile n'a pas expliqué le terme de l'Ecriture par l'adjonction du *Filioque*, s'il a dit simplement *ex Patre*, cela vient 1° de ce qu'il ne s'agissait pas d'établir le rapport direct du Saint-Esprit au Fils, mais de montrer ce qui est commun aux deux, en faisant voir que l'Esprit saint, en vertu de son origine du Père, ἐκπορευόμενος, est aussi bien dans un rapport intime et substantiel avec lui que le Fils en vertu de sa génération ; 2° il indiquait par cela même la véritable raison pour laquelle le Saint-Esprit est d'origine divine et un même Dieu avec le Père. 3° Enfin, les adversaires de la divinité du Saint-Esprit soutenaient, afin de pouvoir la nier, qu'il ne procède immédiatement que du Fils, et qu'il en procède comme tous les autres êtres « qui ont été faits par lui. » C'est pour cela qu'il est dit expressément dans les anathématismes du pape Damase, qui précédèrent le symbole et lui servirent de base : « Si quis non dixerit Spiritum » ex Patre esse vere et proprie sicut Filius, ex divina substantia et Deus Dei Verbum, anathema sit, n. 16 ; et : Si quis » dixerit Spiritum Sanctum facturum aut per Filium factum,

» anathema sit, » n. 18. On n'excluait donc pas la procession du Saint-Esprit du Fils; on la supposait, au contraire, et on en expliquait la vraie signification.

693. — V. Quoique les anathématismes du pape Damase précèdent le concile de Constantinople, on peut considérer le dernier d'entre eux comme le résumé des autres et la clef de voûte de toutes les formules dogmatiques antérieures. Il est dirigé en même temps, ainsi que la formule du pape Denis, contre le trithéisme et le subordinatianisme [1].

694. — Il est ainsi conçu : « Omnes hæretici de Filio Dei » et Spiritu Sancto male sapientes in Judæorum atque Gen- » tilium incredulitate consistere convincuntur. Si quis » autem diviserit Deitatem, Patrem dicens divisim Deum et » Filium Deum et Spiritum Sanctum Deum, atque ita temere » putet Deos dici, et non Deum propter unam deitatem et » dominationem, quam credimus et scimus Patris et Filii » et Spiritus Sancti; aut si quis rursus subtrahat Filium et » Spiritum Sanctum, ita ut solum Patrem putet Deum dici » aut unum Deum credi : anathema sit. Nomen namque » deorum et angelis et sanctis omnibus a Deo est impositum » et donatum; de Patre autem et Filio et Spiritu Sancto » propter unam æqualem divinitatem non nomen deorum, » sed Dei, nobis ostenditur et indicatur : ut credamus (c'est- » à-dire : atque hoc causa est cur credamus) quia in Patre » et Filio et Spiritu Sancto solum (c'est-à-dire : in uno » nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti) baptizamur, et » non in archangelorum nominibus aut angelorum, sicut » hæretici aut Judæi aut etiam Gentiles insanientes. Hæc » ergo est salus christianorum, ut dum credimus in Trini- » tatem, id est in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, in » ea unam eamdemque divinitatem et dominationem, majes- » tem et substantiam sine dubio credamus. »

695. — VI. Le symbole dit de saint Athanase (probablement du cinquième siècle) résume toute la doctrine de la trinité en développant cette double forme : *Unum Deum in*

[1] L'ancien texte latin, tel qu'il se trouve dans Denziger, est en partie défectueux et à peine intelligible. Nous donnons ici, d'après Théodoret, une version qui s'adapte mieux au texte grec. *Voy.* Hardouin, I, p. 805, et Coustant, *Epist. rom. Pontif.*

Trinitate et Trinitatem in unitate. Il enseigne qu'il ne faut ni confondre les personnes, *neque confundentes personas*, ni séparer la substance, *neque substantiam separantes.* Il déclare surtout qu'il faut imputer tous les attributs de l'essence à chacune des personnes, à cause de son unité substantielle avec les autres, *increatus*, *immensus*, *æternus*, *omnipotens*, *Deus*, *Dominus*: mais que ces attributs, à raison de l'unité de la substance à laquelle ils adhèrent et en vertu de laquelle ils conviennent à chaque personne, ne doivent pas plus être multipliés que la substance même; que dans leur forme substantive, ils n'admettent point de pluriel, qu'ils doivent se prendre au singulier pour toutes les personnes ensemble comme pour chaque personne en particulier.

696. — VII. Dans l'ère patristique, le symbole le plus complet du dogme de la Trinité est celui du onzième concile, célébré à Tolède en 675. Il reflète toute la partie technique du dogme tel qu'il s'est développé dans la lutte contre les hérésies. Se rattachant aux symboles antérieurs, il traite successivement I de chacune des trois personnes, et II développe dans trois sections la partie générale du dogme : 1° l'unité réelle de la substance, nonobstant la trinité des personnes; 2° l'union inséparable des trois personnes, nonobstant la diversité, ou plutôt en vertu même de la diversité.

697. — I. « Confitemur et credimus sanctam et ineffabilem » Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum » Deum naturaliter esse unius substantiæ, unius naturæ, » unius quoque majestatis atque virtutis.

1° « Et Pater essentia quidem ineffabilis substantiæ suæ » Filium ineffabiliter genuit; Deus Deum, lux lucem : ab » ipso est ergo omnis paternitas in cœlo et in terra.

2° « Filium quoque de substantia Patris sine initio ante » sæcula natum, nec tamen factum esse fatemur; quia nec » Pater sine Filio, nec Filius aliquando existit sine Patre. » Et tamen non sicut Filius de Patre, ita Pater de Filio; » quia non Pater a Filio, sed Filius a Patre generationem » accepit. Filius ergo Deus de Patre, Pater autem Deus, sed » non de Filio, Pater quidem Filii, non Deus de Filio; ille » autem Filius Patris et Deus de Patre; æqualis tamen per

» omnia Filius Deo Patri, quia nec nasci cœpit aliquando,
» nec desiit. Hic etiam unius cum Patre substantiæ cre-
» ditur, propter quod et Patri dicitur, hoc est ejusdem cum
» Patre substantiæ creditur; ὁμός enim græce unum, οὐσία
» vero substantia dicitur, quod utrumque conjunctum sonat
» una substantia. Nec enim de nihilo, neque de aliqua alia
» substantia, sed de Patris utero, id est de substantia ejus
» idem Filius genitus vel natus esse credendus est. Sempi-
» ternus ergo Pater, sempiternus et Filius. Quod si semper
» Pater fuit, semper habuit Filium, cui Pater esset; et ob
» hoc Filium de Patre natum sine initio confitemur. Nec enim
» eumdem Filium Dei pro eo quod de Patre sit genitus defectæ
» naturæ portiunculam nominamus; sed perfectum Patrem
» perfectum Filium sine diminutione, sine defectione genuisse
» asserimus, quia solius divinitatis est inæqualem Filium non
» habere. Hic etiam Filius Dei natura est Filius, non adop-
» tione, quem Deus Pater nec voluntate nec necessitate
» genuisse credendus est; quia nec ulla in Deo necessitas
» cadit, nec voluntas sapientiam prævenit.

3° « Spiritum quoque sanctum, qui est tertia in Trinitate
» persona, unum atque æqualem cum Deo Patre et Filio
» credimus esse Deum, unius substantiæ, unius quoque esse
» naturæ; non tamen genitum vel creatum, sed ab utrisque
» procedentem amborum esse Spiritum. Hic etiam Spiritus
» Sanctus nec ingenitus nec genitus creditur, ne aut si inge-
» nitum dixerimus, duos Patres dicamus, aut si genitum,
» duos Filios prædicare monstretur. Qui tamen nec Patris
» tantum, sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur; nec enim
» de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanc-
» tificandum creaturam, sed simul ab utrisque processisse
» monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum agnos-
» citur. Hic igitur Spiritus Sanctus missus ab utrisque cre-
» ditur; sed minor a Patre et Spiritu Sancto esse testatur.

II. « Hæc est sanctæ Trinitatis relata narratio; quæ non
» triplex, sed Trinitas et dici et credi debet. Nec recte dici
» potest ut in uno Deo sit Trinitas, sed unus Deus Tri-
» nitas.

1° « In relativis vero personarum nominibus Pater ad
» Filium, Filius ad Patrem, sanctus Spiritus ad utrosque
» refertur; quæ quum relative tres personas dicantur, una

» tamen natura per substantiam creditur. Nec sicut tres » personas, ita tres substantias prædicamus, sed unam » substantiam, tres autem personas. Quod enim Pater est, » non ad se, sed ad Filium est; et quod Filius est, non ad » se, sed ad Patrem est; similiter et Spiritus Sanctus non » ad se, sed ad Patrem et Filium relative refertur, in eo » quod Spiritus Patris et Filii prædicatur. Item quum » dicimus : Deus non ad aliquid dicitur, sicut Pater ad » Filium vel Filius ad Patrem, vel Spiritus Sanctus ad » Patrem et Filium, sed ad se specialiter dicitur Deus. Nam » et si de singulis personis interrogemur, Deum necesse est » fateamur. Deus ergo Pater, Deus Filius, Deus Spiritus » Sanctus singulariter dicitur; nec tamen tres dii, sed unus » est Deus. Item et Pater omnipotens et Filius omnipotens » et Spiritus Sanctus omnipotens singulariter dicitur; nec » tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens, sicut et » unum lumen unumque principium prædicatur. Singulariter » ergo, ut unaquæque persona plenus Deus, et totæ tres » personæ unus Deus confitetur et creditur : una illis vel » indivisa atque æqualis Deitas, majestas sive potestas, » nec minoratur in singulis, nec augetur in tribus; quia nec » minus aliquid habet quum unaquæque persona Deus sin- » gulariter dicitur, nec amplius quum totæ tres personæ » unus Deus enuntiatur (al. enuntiantur).

« Hæc ergo sancta Trinitas, quæ unus et verus est Deus, » nec recedit a numero, nec capitur numero. In relatione » enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero » substantia, quid numeratum sit, non comprehenditur. » Ergo hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem » sunt, et in hoc numero carent quod ad se sunt. Nam ita » huic sanctæ Trinitati unum naturale convenit nomen, ut » in tribus personis non possit esse plurale. Ob hoc ergo » credimus illud in sacris Litteris dictum : Magnus Dominus » noster, et magna virtus ejus, et sapientiæ ejus non est » numerus.

2° « Nec quia tres has personas esse diximus unum Deum » eumdem esse Patrem, quem Filium, vel eum esse Filium » qui est Pater, aut eum qui Spiritus Sanctus est, vel » Patrem vel Filium dicere poterimus. Non enim ipse est » Pater, qui Filius; nec ipse Filius, qui Pater; nec Spiritus

» Sanctus ipse qui est vel Pater, vel Filius; quum tamen » ipsum sit Pater quod Filius, ipsum Filius quod Pater, » ipsum Pater et Filius quod Spiritus Sanctus : id est natura » unus Deus. Quum enim dicimus ipsum esse Patrem quod » Filium, ipsum Filium quod Patrem, ipsum Spiritum Sanc- » tum quod Patrem et Filium, ad naturam, qua Deus est, » vel substantiam pertinere monstratur, quia substantia » unum sunt; personas enim distinguimus, non deitatem » separamus. Trinitatem igitur in personarum distinctione » agnoscimus; unitatem propter naturam vel substantiam » profitemur. Tria ergo ista unum sunt, natura scilicet, non » persona.

3° « Nec tamen tres istæ personæ separabiles æstimandæ » sunt, quum nulla ante aliam, nulla post aliam, nulla sine » alia vel extitisse, vel quidpiam operasse aliquando cre- » datur. Inseparabiles enim inveniuntur et in eo quod sunt » et in eo quod faciunt : quia inter generantem Patrem et » generatum Filium vel procedentem Spiritum Sanctum » nullum fuisse credimus temporis intervallum quo aut » genitor genitum aliquando præcederet, aut genitus geni- » tori deesset, aut procedens Spiritus Patre vel Filio pos- » terior appareret. Ob hoc ergo inseparabilis et inconfusa » hæc Trinitas a nobis et prædicatur et creditur. Tres » igitur personæ istæ dicuntur, juxta quod majores definie- » runt, ut agnoscantur, non ut separentur. Nam si atten- » damus illud quod Scriptura sancta dicit de Sapientia : » Splendor est lucis æternæ; sicut splendorem luci videmus » inseparabiliter inhærere, sic confitemur Filium a Patre » separari non posse. Tres ergo illas unius ac inseparabilis » naturæ personas sicut non confundimus, ita separabiles » nullatenus prædicamus.

« Ita nobis hoc dignata est ipsa Trinitas evidenter osten- » dere, ut etiam in his nominibus, quibus voluit singillatim » personas agnosci, unam sine altera non permittat intel- » ligi; nec enim Pater absque Filio cognoscitur, nec sine » Patre Filius invenitur. Relatio quippe ipsa vocabuli per- » sonalis personas separari vetat, quas etiam, dum non » simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest » unumquodque istorum nominum, in quo non intelligere » cogatur et alterum. Quum enim igitur hæc tria sint unum

» et unum tria, est tamen unicuique personæ manens sua
» proprietas. Pater enim æternitatem habet sine nativitate,
» Filius æternitatem cum nativitate, Spiritus vero sanctus
» processionem sine nativitate. »

Dans la suite, le dogme ne fut formulé avec plus d'exactitude que sur deux points principaux, afin d'exclure en Dieu toute espèce de division et de séparation, si subtile qu'elle fût.

698. — VIII. Le quatrième concile de Latran, dans sa définition *contra abbatem Joachim* (cap. *Damnamus*) jointe à son symbole, expliqua plus exactement l'identité absolue de la substance divine dans les différentes personnes, tant avec les personnes qu'avec elle-même; il montra que c'est précisément l'identité réelle de cette substance divine avec chacune des personnes qui exclut une division de la substance dans les diverses personnes, et ne permet pas de concevoir l'unité de Dieu comme l'unité d'un tout collectif.

DÉVELOPPEMENTS.

699. — Après un long exposé de la doctrine de Joachim, qui allait jusqu'au trithéisme, le concile ajoute : « Nos
» autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur
» cum Petro Lombardo, quod una quædam summa res est,
» incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quæ veraciter
» est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, tres simul per-
» sonæ ac singillatim quælibet earumdum. Et ideo in Deo
» solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quælibet
» trium personarum est illa res, videlicet substantia,
» essentia, seu natura divina, quæ sola est universorum
» principium, præter quod aliud inveniri non potest. Et illa
» res non est generans, neque genita, nec procedens, sed
» est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus
» Sanctus, qui procedit : ut distinctiones sint in personis,
» et unitas in natura. Licet igitur alius sit Pater, alius
» Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud; sed id
» quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus, idem
» omnino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem
» consubstantiales esse credantur. »

Voilà pour la définition. Ce qui suit est en guise de démonstration et de réfutation : « Pater enim ab æterno

» Filium generando suam substantiam ei dedit, juxta quod
» ipse testatur : Pater quod dedit mihi, majus omnibus est.
» Ac dici non potest quod partem substantiæ suæ illi
» dederit, et partem ipse sibi retinuerit, cum substantia
» Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec
» dici potest quod Pater in Filium transtulerit suam subs-
» tantiam generando, quasi sic dederit eam Filio quod non
» retinuerit ipsam sibi; alioquin desiisset esse substantia.
» Patet ergo quod sine ulla diminutione Filius nascendo
» substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent
» eamdem substantiam; et sic eadem res est Pater et Filius,
» necnon et Spiritus Sanctus ab utroque procedens. Cum
» vero Veritas pro fidelibus suis orat ad Patrem : Volo
» (inquiens) ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum
» sumus ; hoc nomen unum pro fidelibus quidem accipitur,
» ut intelligatur unio caritatis in gratia; pro personis vero
» divinis, ut attendatur identitatis unitas in natura, quem-
» admodum alibi Veritas ait : Estote perfecti sicut et
» Pater vester cœlestis perfectus est, ac si diceret mani-
» festius : Estote perfecti perfectione gratiæ, sicut Pater
» vester cœlestis perfectus est perfectione naturæ, utraque
» videlicet suo modo, quia inter creatorem et creaturam
» non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major
» sit dissimilitudo notanda. »

700. — IX. Il fallait en outre relever avec plus de précision et de netteté l'unité de rapport entre les personnes divines qui se révèle dans la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. C'est ce qui eut lieu, par des explications réitérées, au deuxième concile de Lyon et au concile de Florence, contre l'hérésie que les Grecs avaient imaginée afin de justifier leur schisme. Les Grecs prétendaient qu'il y avait séparation dans le rapport des personnes divines. C'est là en effet que l'on aboutit en niant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, car on supprime l'union parfaite de ces deux personnes, on brise le lien d'amour qui existe entre elles, on détruit enfin l'ordre et la succession naturelle des personnes.

701. — La définition la plus complète est celle du concile de Florence, dans son décret d'union : « Definimus ut hæc

» fidei veritas ab omnibus christianis credatur et susci-
» piatur, sicque omnes profiteantur quod Spiritus sanctus
» ex Patre et Filio æternaliter est, et essentiam suam
» suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio et
» ex utroque æternaliter tamquam ab uno principio et
» unica spiratione procedit; declarantes quod id quod
» sancti doctores et patres dicunt, ex Patre per Filium pro-
» cedere Spiritum sanctum, ad hanc intelligentiam tendit
» ut per hoc significetur Filium quoque esse secundum
» Græcos quidem causam, secundum Latinos vero princi-
» pium subsistentiæ Spiritus sancti, sicut et Patrem. Et
» quoniam omnia quæ Patris sunt, Pater ipse unigenito
» Filio suo gignendo dedit, præter esse Patrem, hoc ipsum
» quod Spiritus sanctus procedit ex Filio, ipse a Patre æter-
» naliter habet, a quo etiam æternaliter genitus est. »

702. — X. Enfin, le concile de Florence, en son *Décret pour les Jacobites*, fit un exposé général de toute la doctrine de la Trinité. On peut le considérer comme la dernière expression du progrès dogmatique. 1° Il précise la différence rigoureuse et indestructible des personnes, ou leur individualité, en se fondant sur leur origine; 2° leur unité absolue, excepté en ce qui regarde les relations, puis l'immanence et l'égalité qui en résulte; 3° leur distinction et leur unité en ce qui concerne leur principe.

703. — « Sacrosancta romana Ecclesia, Domini et Salva-
» toris nostri voce fundata, firmiter credit, profitetur et
» prædicat unum verum Deum omnipotentem, incommuta-
» bilem et æternum, Patrem et Filium et Spiritum sanctum,
» unum in essentia, trinum in personis : 1° Patrem inge-
» nitum, Filium ex Patre genitum, Spiritum sanctum ex
» Patre et Filio procedentem. Patrem non esse Filium aut
» Spiritum sanctum : Spiritum sanctum non esse Patrem
» aut Filium; sed Pater tantum Pater est, Filius tantum
» Filius est, Spiritus sanctus tantum Spiritus sanctus est.
» Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius
» de solo Patre est genitus, solus Spiritus sanctus simul de
» Patre procedit et Filio. 2° Hæ tres personæ sunt unus
» Deus, et non tres Dii, quia trium est una substantia, una
» essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una

» æternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat rela-
» tionis oppositio. Propter hanc unitatem, Pater est totus
» in Filio, totus in Spiritu sancto; Filius totus est in Patre,
» totus in Spiritu sancto; Spiritus sanctus totus est in
» Patre, totus in Filio. Nullus alium aut præcedit æternitate,
» aut excedit magnitudine, aut superat potestate. Æternum
» quippe et sine initio est quod Filius de Patre exstitit, et
» æternum ac sine initio est quod Spiritus sanctus de Patre
» Filioque procedit. 3° Pater, quidquid est aut habet, non
» habet ab alio, sed ex se, et est principium sine principio.
» Filius quidquid est aut habet, habet a Patre, et est prin-
» cipium de principio. Spiritus sanctus quidquid est aut
» habet, habet a Patre simul et Filio. Sed Pater et Filius
» non duo principia Spiritus sancti, sed unum principium;
» sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus non tria principia
» creaturæ, sed unum principium. »

704. — XI. Dans l'époque moderne, il faut encore citer parmi les décisions de l'Eglise relatives à la Trinité la censure prononcée par Pie VI, en sa bulle *Auctorem fidei*, contre le synode de Pistoie, qui avait employé cette expression équivoque : *Deus in tribus personis distinctus*, au lieu de *in tribus personis distinctis*, puis la déclaration du concile de Cologne en 1860 contre la philosophie de Gunther, qui dans sa théorie de la Trinité formait un mélange des erreurs sabelliennes, ariennes et trithéistes.

Voici donc, d'après les règles dogmatiques précédentes, comment on peut résumer les points essentiels de la doctrine de la Trinité.

705. — 1. Un seul Dieu existe véritablement, réellement et essentiellement en tant que Père, Fils et Saint-Esprit, ou, en d'autres termes, la divinité en tant que substance subsiste en la forme de trois hypostases ou personnes réellement distinctes entre elles, en sorte que la divinité, comme essence et comme nature, appartient aux trois.

706. — 2. Ces trois supports ou possesseurs ne se distinguent pas en fait de l'essence et de la nature qui leur est commune, comme par exemple le sujet et la forme, mais ils représentent trois modes divers selon lesquels l'essence et la nature divine s'appartient à elle-même comme substance

indépendante et individuelle. On peut encore moins dire que l'essence et la nature sont substantiellement distinctes et par conséquent multipliées dans chaque personne, comme l'est la nature humaine chez ses différents possesseurs. La parfaite identité de l'essence *avec* chaque personne et *dans* chaque personne, expliquée par le quatrième concile de Latran, est la raison première et formelle pour laquelle les trois personnes ne constituent ou ne représentent qu'un seul Dieu, c'est-à-dire une seule essence, et non plusieurs dieux ou un dieu quelconque.

707. — 3. Il n'y a de distinction réelle qu'entre les personnes et seulement quant à leur caractère personnel, lequel consiste en ce que chacune possède la nature commune d'une manière qui lui est propre.

708. — 4. Cette différence dans le mode de possession provient de ce qu'il n'y a qu'une personne qui possède la nature originairement; les deux autres sont mises en possession, chacune d'une manière particulière, par l'origine qu'elles tirent d'une autre personne. La première communique ce qu'elle possède aux autres, non d'une manière accidentelle, mais essentielle, et les deux autres sont mises en possession de la nature, non pas accidentellement, mais essentiellement; car la nature étant réellement identique dans toutes les personnes, elle revient nécessairement à toutes, et demande essentiellement à être dans chacune.

709. — 5. La distinction des personnes entre elles implique un rapport nécessaire de chacune aux deux autres, en sorte que le caractère distinctif de chacune ne peut être exprimé que par un nom qui marque ce rapport : la seconde et la troisième reçoivent la nature divine et la première la dispense.

710. — 6. Bien que les personnes subsistent l'une à côté de l'autre comme possesseurs de la nature divine investis des mêmes droits et par conséquent distincts, elles ne sont pas l'une à côté de l'autre de manière à être séparées ni éloignées les unes des autres, comme seraient plusieurs personnes humaines. Dès qu'elles sont identiques à l'unique substance divine, et qu'il y a rapport essentiel d'une personne à une autre, elles constituent un être substantiel, comme les branches, le tronc et les racines d'un arbre forment cet arbre ; elles se pénètrent et s'embrassent

mutuellement de la manière la plus intime et la plus adéquate, *circumincessio*, περιχώρησις; elles adhèrent l'une à l'autre et s'enchaînent de la façon la plus immédiate, *cohærentia*, συνάφεια, ἀλληλουχία, en sorte que si on peut les distinguer, on ne saurait les séparer, ni concevoir l'une sans l'autre ou hors de l'autre.

711. — 7. Pour les mêmes raisons, il y a entre les personnes, non-seulement ressemblance ou égalité absolue dans la substance et dans tous les attributs, mais une société intime et étroite dans tout ce qui leur revient comme objet de possession, et même, à certains égards, dans ce qui constitue leur propre caractère; car si les personnes qui produisent possèdent les autres comme leur produit, elles leur appartiennent aussi comme la racine de leur personnalité, parce qu'elles tendent essentiellement à les produire. Aussi quoiqu'une personne tienne son origine d'une autre, il n'existe entre les personnes divines ni mélange ni succession.

712. — 8. De même que la nature, toutes les opérations sont communes aux trois personnes, parce qu'elles sont exercées par la nature en tant que principe *quo*, et qu'elles n'appartiennent à la personne que parce que la personne possède la nature en tant que principe *quod*, et ensuite parce que ces opérations ne sont pas, en Dieu, réellement distinctes de la nature. Elles sont donc communes à toutes les personnes en tant qu'elles ne visent pas à produire une personne. Par cela même que la nature est absolument simple et indivisible, les opérations propres à plusieurs personnes sont aussi absolument simples et indivisibles; l'opération commune des personnes n'est pas un concours simultané de forces ou d'actes divers, c'est la possession en commun d'une seule activité et d'un même principe *quo*, c'est-à-dire de la même nature.

713. — 9. Par là, les trois personnes divines se présentent non-seulement comme un seul être, mais aussi comme l'unique principe de toutes choses, un seul Dieu et un seul Seigneur, ou la monarchie divine, μόνη ἀρχή; et elles le sont d'autant plus que l'unité de l'essence et de l'opération extérieure provient de ce que la première personne est le seul principe des deux autres, que la première et la seconde sont le seul principe de la troisième.

DOCTRINE DE L'ÉCRITURE SAINTE SUR LA TRINITÉ.

§ 107. Doctrine du nouveau Testament sur la Trinité en général.

Ouvrages à consulter : La plupart sont d'une nature spéciale; il en sera question au paragraphe suivant. — Voyez sur le côté général, Kuhn, § 5, et Franzelin, *de Deo Trino,* thes. II-VII.

714. — L'ancien Testament prend souvent pour point de départ et énonce en termes non équivoques la trinité des personnes divines. Cependant, il insiste de préférence sur l'unité d'essence et il ne s'occupe de la trinité que lorsqu'il annonce l'incarnation future de la seconde personne. — Le nouveau Testament, au contraire, suppose l'unité de Dieu comme allant de soi, et il fait de la trinité des personnes le centre et le phare de toute sa doctrine. Dans l'ancien, il s'agit surtout d'inculquer le rapport naturel de l'homme à Dieu comme créateur et souverain maître de toutes choses; dans le nouveau, l'homme est appelé à contracter avec Dieu une étroite alliance, qui a son modèle, son centre et son but dans la vie commune des trois personnes divines [1]. La doctrine du nouveau Testament étant plus claire et plus précise, c'est par là que nous commençons, afin de pouvoir mieux comprendre et apprécier celle de l'ancien.

715. — Quand on veut exposer scientifiquement la doctrine de l'Ecriture, on peut procéder de deux manières : suivre la succession des livres ou l'histoire de la révélation, et éclaircir les textes à mesure qu'ils se présentent; ou bien grouper ensemble tous les textes qui se rapportent à une même doctrine. Mais rien n'empêche qu'on réunisse ces deux méthodes, ainsi que nous allons tenter de le faire. Nous prendrons d'abord les textes qui s'occupent des trois personnes divines dans leur ensemble, puis les passages qui traitent de chacune des personnes en particulier. Partout nous rencontrerons ces deux choses : 1° la personnalité vraiment complète de chaque personne dans sa distinction

[1] *Voy.* ci-dessus n. 81 et suiv., et livre Ier, n. 51 et suiv.

d'avec les autres, distinction provenant de ce qu'une personne tire son origine d'une autre; 2° son essence divine et, comme conséquence, son unité d'essence avec les autres personnes.

716. — Nous examinerons d'abord les textes où les trois personnes divines se présentent à la fois, et qui font plus ou moins clairement ressortir ou la distinction des personnes ou l'unité d'essence, ou l'un et l'autre à la fois. De ces textes nous en comptons quatre dans les Evangiles et quatre dans les épîtres des Apôtres.

717. — I. Dans les Evangiles, ces passages se rapportent à quatre circonstances importantes de l'histoire de la révélation : 1° quand l'incarnation du Fils de Dieu est annoncée par un ange, *Luc*, I, 35; 2° quand Jésus-Christ inaugure son ministère public, dans le récit de son baptême au Jourdain, *Matth.*, III, 13 et suiv.; 3° dans le dernier et solennel discours du Sauveur avant sa Passion, *Jean*, XIV, 15 et 16; 4° après sa Passion, lorsque avant de monter au ciel, il confère aux Apôtres leur mission apostolique en leur ordonnant de baptiser, *Matth.*, XXVIII, 19. De ces passages le troisième est celui qui marque le plus clairement la distinction des personnes; le quatrième, la distinction et l'unité; le dernier explique en même temps que la Trinité est le dogme fondamental de la foi chrétienne; il doit être considéré comme classique sous tous les rapports. Le second, au contraire, contient la manifestation la plus parfaite de la Trinité au dehors; le Fils y apparaît revêtu de notre humanité et le Saint-Esprit se présente sous la forme d'une colombe; le Père ne se révèle que par la parole sensible qu'il fait entendre. Mais cette révélation éclaircit à la fois le rapport à la Trinité qui, d'après le premier passage, résulte de la conception de Jésus-Christ après l'annonce de l'archange, puis le rapport qui, selon le dernier passage, devait s'établir chez ceux qui seraient baptisés à l'exemple de Jésus-Christ.

DÉVELOPPEMENTS.

718. — 1° Le message de l'ange, *Luc*, I, 35, est ainsi conçu : *Spiritus sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi, ideoque et quod nascetur ex te Sanctum vocabitur*

Filius Dei. Ici le mot *Altissimus* désigne Dieu en tant que Père, suivant ce qui est dit au verset 34 : *Hic erit magnus et Filius Altissimi vocabitur,* et suivant ce qui eut lieu au baptême du Sauveur, où le Père fit entendre sa voix du haut des cieux. Le *obumbrare* du *virtus Altissimi* rappelle le passage, *Sag.*, VII, 25, où la Sagesse éternelle est nommée « la vapeur de la vertu de Dieu, » car le fruit du sein de Marie ne pouvait devenir le vrai Fils de Dieu, qu'autant qu'il serait formé du Saint-Esprit et apparaîtrait comme un écoulement de la vertu générative et éternelle de Dieu. (Nous achèverons ce qui regarde ce sujet au traité de l'Incarnation et plus loin, quand nous parlerons « du Fils de Dieu, » ci-dessous n. 735.)

719. — 2° Le baptême de Jésus au Jourdain est rapporté presque dans les mêmes termes par tous les synoptiques, *Matth.*, III, 13-17; *Marc*, I, 9-11; *Luc*, III, 21, 22; tandis que saint Jean se borne à le mentionner comme objet du témoignage de saint Jean-Baptiste. Voici en quels termes saint Matthieu le décrit : *Baptizatus autem Jesus confestim ascendit de aqua, et ecce aperti sunt ei cœli; et vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam et venientem super se. Et ecce vox de cœlis dicens : hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui,* ἐν ᾧ εὐδόκησα ; selon Maldonat : « In quo, id est per quem reconci- » liatus sum mundo, hoc est placari et reconciliari decrevi, » in quem cum intueor, omnem iram et offensionem pono. » Dans ces deux passages, le Père et le Fils apparaissent manifestement comme des personnes distinctes, et le Saint-Esprit comme une personne intermédiaire entre les deux. Mais on verra par le passage suivant qu'il n'est pas l'intermédiaire du rapport d'origine entre le Père et le Fils; il le suppose au contraire et il en procède; car il reçoit du Fils et il est envoyé par le Fils.

720. — 3° Le discours de la dernière Cène renferme sur notre sujet trois passages qui s'enchaînent les uns aux autres : *Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis, qui maneat vobiscum in æternum, Spiritum veritatis...,* Joan., XIV, 16. *Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me...,* XV, 26. *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem; non enim loquetur a semetipso,*

sed quæcumque audiet, loquetur... Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt; propterea dixi, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis, XVI, 13. Impossible d'exprimer plus clairement la personnalité, et, qui plus est, la personnalité à part des trois sujets dont il est ici question. Ce sont des sujets distincts qui agissent avec indépendance et sont à l'égard les uns des autres comme celui qui envoie, celui qui donne et celui qui reçoit. On y voit aussi l'ordre et l'origine des personnes, ainsi que l'unité substantielle de la première et de la seconde : *Omnia quæcumque habet Pater mea sunt.* Cette unité, en ce qui regarde les trois, est énoncée dans le passage suivant.

721. — 4° L'ordre d'administrer le baptême est ainsi conçu : *Euntes ergo docete omnes gentes, baptisantes eos in nomine*, εἰς τὸ ὄνομα, *Patris et Filii et Spiritus sancti*, Matth., XXVIII, 19. Cette formule du baptême nous montre que ce qu'elle contient est le premier objet de la prédication des apôtres, et conséquemment aussi de la foi pour ceux qui sont baptisés. C'est au nom des trois sujets nommés, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, que le baptême doit être administré; c'est par leur autorité et leur pouvoir que se réalisent les effets du baptême, la rémission des péchés et la grâce sanctifiante; c'est en vue de leur majesté, εἰς τὸ ὄνομα, *in nomen*, que le néophyte contracte des devoirs ou qu'il est consacré à leur culte. La formule grecque contient plutôt ce dernier sens, tandis que la formule latine exprime de préférence le premier, tout en impliquant le second.

Il suit de là, 1° que ces trois dénominations : Père, Fils et Saint-Esprit doivent désigner trois personnes, parce qu'il n'y a que des personnes qui puissent posséder un tel pouvoir, exercer une telle autorité spirituelle, recevoir une telle consécration ; 2° que ces trois dénominations s'appliquent à trois personnes différentes, autrement ce serait un pléonasme vide de sens; 3° que les trois personnes sont égales en dignité et en puissance, puissance et dignité divine, car elles sont mises toutes trois dans un égal rapport avec le néophyte, et les effets du baptême supposent une puissance et une autorité divine; 4° enfin le singulier *in nomine* marque que cette puissance est indivisible dans les trois personnes, qui sont un seul et même principe

divin, un seul Dieu. *Voyez* sur ce passage Franzelin, *de Trin.*, thes. III, n. 1; Kuhn, § 5, 1. Ainsi tous les éléments qui constituent le dogme de la Trinité sont énoncés ici dans les termes les plus clairs et les moins équivoques.

722. — II. Dans les épitres des apôtres, on trouve également quatre principaux passages où les trois personnes se présentent comme distinctes et en même temps, à cause de leur coordination en ce qui concerne leurs œuvres et les créatures, comme consubstantielles. Le texte le plus accentué et le plus expressif est le dernier (le fameux *comma Joanneum*). Il est vrai que des critiques hétérodoxes ont nié son authenticité, mais au point de vue ecclésiastique, nous ne pouvons pas hésiter à l'admettre.

723. — Citons d'abord 1° l'explication suivante, I Cor., XII, 3-6 : *Nemo potest dicere Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto. Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus; et divisiones ministrationum* (διακονιῶν, emplois) *sunt, idem autem Dominus* (Christus, Filius Dei) ; *et divisiones operationum,* ἐνεργημάτων, *sunt, idem autem Deus (Pater), qui operatur omnia in omnibus;* 2° cette formule de bénédiction, II Cor., XIII, 13 : *Gratia Domini nostri Jesu Christi et caritas Dei* (Patris) *et communicatio sancti Spiritus sit cum omnibus vobis;* 3° ce discours de saint Pierre, I *Petr.*, I, 1, 2 : *Electis... secundum præscientiam Dei Patris in sanctificationem Spiritus, in obedientiam et aspersionem sanguinis Jesu Christi;* 4° enfin et surtout le fameux verset de saint Jean, I *Jean*, V, 7 *(comma Joanneum)* ; [1] 5° *Quis est qui vincit mundum, nisi qui credit quod Jesus est Filius Dei* (et ideo verus Christus, cf. verset 1); 6° *Hic est qui venit per aquam et sanguinem, Jesus Christus, non in aqua solum, sed in aqua et sanguine. Et Spiritus est qui testificatur quoniam Christus est veritas;* 7° *Quoniam tres sunt qui testimonium dant in cœlo : Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt.* 8° *Et tres sunt qui testimonium dant in terra : Spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt* (grec, vulg. εἰς τὸ ἕν). 9° *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est.*

Le sens du contexte n'est pas sans difficultés. Pour les

[1] Voy. sur son authenticité la dissertation de Franzelin, *loc. cit.*, thes. VII, qui épuise la matière.

résoudre, il s'agit surtout de savoir si saint Jean avait en vue la doctrine des gnostiques sur le corps fantastique, ou la doctrine de Cérinthe, qui distinguait le Fils de Dieu et Jésus-Christ de l'homme Jésus et enseignait que pendant le baptême sur les bords du Jourdain, le Fils de Dieu était descendu sur l'homme Jésus, mais l'avait abandonné pendant sa Passion. Dans le premier cas, il s'agissait d'établir la véritable humanité de Jésus-Christ, et alors l'eau dont il s'agit est celle-là même qui a coulé du côté de Jésus sur la croix, et l'esprit dont il est parlé versets 6 et 8, c'est l'âme que Jésus a exhalée sur la croix. Voyez *Jean*, XIX, 30, 34, 35.

Dans le second cas, qui nous paraît plus vraisemblable, il s'agissait d'établir l'unité, et l'unité durable, indissoluble, de Jésus avec le Fils de Dieu, et alors le verset 8 signifiait ceci : Ce Jésus qui est le Fils de Dieu, est intervenu comme tel soit dans le baptême de l'eau du Jourdain, soit dans le baptême de son sang pendant la Passion, et il s'est montré véritable, en envoyant, le jour de la Pentecôte, les dons de l'Esprit qu'il avait demandés et promis avant son Ascension. Mais comme cette dernière forme de l'apparition de Jésus était, ainsi que les deux premières, un témoignage rendu à sa qualité de Fils de Dieu et de Christ (dans le baptême, on entend la parole du Père, et dans la Passion Jésus confesse sa divinité), saint Jean invoque expressément ce triple témoignage concordant en faveur de l'unité durable du Christ. Pour renforcer et expliquer cette concordance, il ajoute que cette unité du triple témoignage rendu sur la terre concorde avec l'unité des trois témoins qui l'ont rendu dans le ciel et qui se partagent les trois parties de ce témoignage.

Dans cette liaison, l'unité affirmée au verset 7 n'a pas besoin d'être formellement la même que celle du verset 8, c'est-à-dire l'unité dans l'accord du témoignage ; il faut même que ce soit une unité plus haute, parce qu'elle contient la véritable raison de l'autre. Mais dans l'un et l'autre cas, « ceux qui rendent témoignage » dans le verset 7 apparaissent comme des personnes qui témoignent, et au verset 8, comme des instruments, des véhicules qui transmettent le témoignage. Il faut donc que l'unité dont parlent ces derniers ne soit que l'unité du témoignage. Quant à

l'unité des témoins personnels affirmée sans restriction, elle doit être conçue comme une unité d'essence ; de là l'accord absolu dans le témoignage qu'elles rendent; ou plutôt ce n'est qu'un seul témoin, agissant avec une seule autorité, une seule science, une seule véracité.

On le verra mieux encore si l'on considère que les témoignages mentionnés auparavant sont appelés au verset 9 « témoignage de Dieu, » du Dieu unique et véritable, et opposés au témoignage des hommes. Puis donc que les trois témoins qui sont au ciel sont un seul vrai Dieu, leur témoignage doit être *un*.

725. — Pour mieux préciser encore et développer davantage ce que les passages cités nous ont fait connaître sur le dogme de la Trinité en général, il est nécessaire d'examiner ce que l'Ecriture enseigne sur chaque personne en particulier. La personne et la divinité du Père n'ont pas besoin d'être expliquées en détail, soit parce qu'elles sont assez évidentes et tout-à-fait incontestées, soit parce que le propre caractère du Père, la paternité, ne peut être déterminé que par son corrélatif, la filiation. Il suffit d'expliquer en particulier ce qui regarde la personnalité et la divinité du Fils et du Saint-Esprit. En ce qui concerne le Fils, sa personnalité distincte du Père et l'origine qu'il reçoit de lui sont déjà suffisamment indiquées par son nom même ; la preuve doit se borner surtout à ce qui concerne sa consubstantialité et son unité d'essence avec le Père. Pour le Saint-Esprit, au contraire, son nom, dans la langue ordinaire, ne désigne pas une personne distincte des personnes dont il est l'esprit, et il pourrait en soi exprimer l'essence, la vertu ou l'activité spirituelle des autres personnes. Il faut donc montrer qu'il est vraiment une personne distincte des deux autres en vertu de l'origine qu'il tire de l'une et de l'autre. Ce serait également le cas pour le Fils, si l'Ecriture ne le désignait que par les termes de « Verbe de Dieu. »

§ 108. Doctrine du nouveau Testament sur la personne du Fils de Dieu, ou sa véritable filiation ; — son égalité et son unité d'essence avec le Père.

Ouvrages à consulter. Parmi les Péres : Athan., *Orat. contr. arianos;* Hilar., *de Trin.*, lib. VI-VIII; Ambr., *de Fide;* Cyrill. Alex., *Thesaur. de Trin.*, et *Dialogi de Trin.;* Thomas, *Contr. gent.*, lib. IV, cap. VII; Bellarm., *Controvers. de Christo,* lib. I. Parmi les modernes : Bade, *Christologie,* et les dogmatiques de Knoll, Schwetz, Franzelin, *de Trin.*, et en partie *de Incarn.*

726. — La doctrine du nouveau Testament sur le Fils de Dieu se concentre dans l'idée de la vraie et parfaite filiation divine. La vraie filiation implique l'égalité de substance avec le Père, et l'égalité de substance avec Dieu le Père implique l'unité absolue de l'essence. Il suffit donc d'établir par l'Ecriture cette notion fondamentale pour démontrer en même temps les deux autres points. Nous allons exposer la doctrine du nouveau Testament à ce double point de vue, et nous terminerons par la nature spirituelle de la filiation, telle qu'elle est énoncée dans le prologue de l'Evangile de saint Jean, où nous trouverons à la fois l'égalité et l'unité d'essence.

DÉVELOPPEMENTS.

727. — Les principaux passages où il est traité *ex professo* du rapport du Fils au Père, se trouvent d'abord dans l'Evangile de saint Jean, (ainsi que dans sa première épitre), surtout dans les trois discours du Fils de Dieu lui-même, notamment dans celui qui suit la guérison du paralytique, le jour du Sabbat, ch. v, 15 et suiv., où il justifie son autorité divine; dans la suite de la description du bon Pasteur, ch. x, 14 et suiv., où il atteste sa divine puissance; dans sa prière de grand Pontife pendant la dernière scène, où il explique son office de médiateur, ch. XVII, puis dans saint Paul, au premier chapitre de la Lettre aux Hébreux, chap. I, en entier, et au premier de la Lettre aux Colossiens, I, 13-20, où l'Apôtre se propose de montrer, là aux juifs, ici aux païens, la gloire et la majesté du Rédempteur.

Il y a en outre quantité d'autres passages isolés qui ont également une grande signification.

I. La filiation du Fils de Dieu, à prendre ce mot dans son acception la plus rigoureuse et la plus complète, se présente comme un rapport fondé sur la communication de la même essence et de la même nature.

728. — 1. On pourrait déjà établir la filiation divine uniquement par la manière dont le nom de Fils de Dieu est employé dans l'Ecriture. S'il est aussi appliqué à d'autres êtres qui n'ont pas la même nature que le Père, dans le sens d'une filiation adoptive, d'un rapport de ressemblance, d'amour, etc., analogue au rapport de fils, cependant, dans ce cas même, il n'est employé *a.* que comme nom appellatif; il n'est donné à aucun être particulier comme nom propre distinctif et comme lui appartenant en propre, contrairement à ce qui a lieu pour la personne qui est appelée à la fois Verbe de Dieu, Jésus et Christ. *b.* Cette personne, en sa qualité de Fils de Dieu, ὁ υἱὸς Θεοῦ, de fils unique, est tellement distinguée des êtres les plus excellents de la création, des anges mêmes et notamment des êtres qui sont le plus privilégiés par la grâce, que *c.* la filiation adoptive des anges et des hommes est indiquée comme ayant son exemplaire et son fondement dans le Fils de Dieu. Ainsi, de ce que ce nom est diversement employé, il ne s'ensuit pas qu'il ne convienne au Christ que dans un sens affaibli; il s'ensuit au contraire qu'il lui convient dans son acception la plus rigoureuse, dans un sens tout-à-fait unique et éminent.

DÉVELOPPEMENTS.

729. — *Ad a.* Ainsi, quoique le nom de Fils de Dieu puisse s'appliquer dans un sens impropre à d'autres personnes, comme si l'on disait de quelqu'un qu'il est *un* fils de Dieu, l'Ecriture sainte parle un langage si rigoureux que, pour ne point affaiblir la prérogative du Fils de Dieu, elle ne l'emploie jamais ainsi; ou ce nom est toujours au pluriel, par exemple : *Accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei*, Gal., IV, 7; ou c'est un singulier indéterminé, équivalant à un pluriel : *Qui vicerit ero illi in Deum et ipse erit mihi in filium*, Apoc., XXI, 7; Hebr., I, 5; ou c'est un nom collectif :

Dimitte populum meum Israel, filium primogenitum meum, Exod., IV, 22. Aussi saint Paul pouvait-il affirmer que Dieu n'avait jamais dit à aucun autre qu'à Jésus-Christ qu'il était son Fils : *Cui dixit aliquando angelorum* (a fortiori cui hominum?) : *Filius meus es tu, ego genui te?* Hebr. I, 5; Ps. II, 7. *Et rursum : Ego ero illi in Patrem et ipse erit mihi in Filium?* II Rois, VII, 14. Il est vrai que les dernières paroles que l'Apôtre emprunte au discours du prophète Nathan à David se rapportent d'abord et dans leur sens littéral à Salomon; mais, selon l'explication de l'Apôtre, Salomon ne peut paraître ici que comme une figure de Jésus-Christ, et ces paroles ne s'appliquent à lui qu'autant qu'il représente la personne du Sauveur.

730. — *Ad b.* La différence établie ci-dessus entre la filiation divine proprement dite et la filiation improprement dite se trouve surtout au commencement de l'épitre aux Hébreux et de l'évangile de saint Jean. Dans la première, il est dit du Fils de Dieu comparé aux anges : *Tanto melior angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit*, Hebr., I, et il est dit des représentants de Dieu, et du plus distingué de tous, de Moïse : *Et Moïses quidem fidelis erat in tota domo ejus* (Dei) *tanquam famulus... Christus vero tanquam filius in domo sua*, Hebr., III, 5, 6. La même chose se trouve dans les paraboles du festin et de la vigne, *Matth.*, XXII, 2; *Luc*, XX, 9. En saint Jean, il est dit du Verbe, qui un peu plus loin est appelé « Fils unique du Père, » par opposition aux hommes privilégiés : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus.* Jean, I, 12.

731. — Le sens éminent que l'Ecriture attache à l'expression de « Fils de Dieu » est si visible que les Juifs, qui ne croyaient pas à la dignité messianique du Christ, le traitaient simplement d'usurpateur pour y avoir prétendu, tandis qu'ils l'appelaient blasphémateur pour avoir revendiqué le titre de Fils de Dieu, qui faisait de lui l'égal de Dieu : *Propterea magis quærebant eum Judæi interficere, quia... Patrem suum*, πατέρα ἴδιον, *faciebat Deum, æqualem se faciens Deo*, Jean, V, 18. Cette dernière prétention fut la cause d'une accusation spéciale devant les grands-prêtres et Pilate; on l'accusa de blasphême, et le blasphême selon la loi, devait être puni de mort, *Lévit.*, XXIV, 16. En saint Matthieu, XXVI,

63, ces deux accusations sont résumées en une seule : *Si tu es Christus, Filius Dei vivi;* mais en saint Luc, XXII, 66-71, elles se présentent séparément : *Si tu es Christus, dic nobis: tu ergo es Filius Dei*; de même en saint Jean, en présence de Pilate : *Dixit se Christum regem esse*, et : *Nos legem habemus, et secundum legem debet mori, quia Filium Dei se fecit*, XIX, 7.

Or, s'il est faux que les juifs, sous le nom de Fils de Dieu, se figurassent un Messie humain, il serait complètement absurde de conclure de cette fausse hypothèse que dans la pensée de Jésus-Christ et des fidèles ce nom ne signifiait pas autre chose. Quand les fidèles, à l'exemple de Pierre, *Matth.*, XVI, 16; *Jean*, VI, 69, et de Marthe, *Jean*, XI, 27, reconnaissaient Jésus pour le Christ, « Fils du Dieu vivant, » ils complétaient le premier de ces termes par le second et lui donnaient sa vraie signification.

732. — A l'appui de ce sentiment que le Christ ne s'est pas nommé Fils de Dieu dans un sens essentiellement différent de celui qui s'attache à ce mot quand on l'applique aux créatures, quelques-uns allèguent que Jésus se contenta de repousser l'accusation de blasphème, en disant que d'autres aussi étaient appelés des fils de Dieu, des dieux : *Nonne scriptum est in lege vestra : quia ego dixi dii estis*, Ps. LXXXI, 6, *et filii excelsi omnes? Si illos dixit deos ad quos* (in psalmo) *sermo Dei factus est et non potest solvi Scriptura, quem Pater sanctificavit et misit in mundum, vos dicitis quia blasphemas, quia dixi : Filius Dei sum.* Mais si Jésus écarte le blasphême, ce n'est point en s'appuyant sur un parallèle; le fort de sa réponse consiste en ceci : les juifs avaient dit : *Lapidamus te de blasphemia. et quia tu, homo cum sis, facis te ipsum Deum*, et Jésus répond : La qualité d'homme n'exclut pas nécessairement celle de Dieu, et si des hommes à qui Dieu parlait comme à ses serviteurs ne laissaient pas d'être appelés par lui des dieux, il faut bien que cet homme à qui Dieu a donné puissance sur le monde entier, qu'il a institué l'héritier de sa domination, qui dans le psaume cité est nommé Dieu en face des autres dieux, puisse être appelé Dieu sans blasphême et dans un tout autre sens. Or, en se nommant Dieu, Jésus affirme précisément qu'il est cet héritier de Dieu que le psaume présente comme un Dieu exerçant sa justice.

Comp. Franzelin, *de Incarnat.*, thes. VII; Maran., *de div. Jesu Chr.*, lib. I, part. I, cap. 5.

733. — 2. Le caractère distinctif, la perfection de la filiation du Fils de Dieu résulte en outre des épithètes qui souvent accompagnent ce nom. Le Fils de Dieu est appelé 1° *Filius verus*, ἀληθινός, I Jean, V, 20; — 2° *Filius proprius*, *qui proprio Filio non pepercit*, Rom., VIII, 32, et Dieu est « son propre Père, » *Joan.*, V, 18, selon le grec; — 3° *Filius unigenitus*, μονογενής, *Jean*, III, 15, et I, 14; — 4° *Filius dilectus*, Matth., III, 17, et *Filius dilectionis*, Col., I, 13; — 5° *Unigenitus Filius qui est in sinu Patris*, et le seul qui voie Dieu, *Jean*, I, 18; 6° *Filius a Patre genitus*, Hebr., V, 5, d'après Ps. II, 7 : *Filius meus es tu, ego hodie genui te; ex utero genitus*, Ps. CIX, 4, selon la Vulgate : *ex Deo procedens*, Jean, VIII, 42. Que si quelquefois il est appelé *primogenitus inter multos fratres*, ou *mortuorum*, ou *omnis creaturæ*, cela n'indique pas une coordination avec la simple réserve d'une primogéniture temporelle, d'une dignité ou d'une perfection plus haute; c'est une supériorité causale sur tout ce qui est sorti de Dieu ou sur ce que Dieu a adopté. Cela veut dire que le Fils de Dieu, étant le Fils vraiment unique, non-seulement précède tous les êtres qui sont hors de Dieu, mais qu'il est aussi leur modèle, leur principe et leur terme final, *principium creaturæ Dei*, Apoc., III, 14, et spécialement le principe de l'adoption des êtres raisonnables. Cela est clairement et magnifiquement exprimé dans le principal passage qui traite de cette primogéniture de Jésus-Christ, *Coloss.*, I, 13-19.

DÉVELOPPEMENTS.

734. — Ce dernier passage explique aussi avec beaucoup de netteté le sens de la double primogéniture qui revient au Fils de Dieu comme créateur de tous les êtres, et comme rédempteur relativement aux hommes qu'il adopte. Il est ainsi conçu : *Gratias agentes Deo Patri... qui transtulit nos in regnum Filii dilectionis suæ, qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ, quoniam in ipso condita sunt universa in cœlis et in terra...; omnia per ipsum et in ipso*, εἰς αὐτόν, *creata sunt, et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant.* Puis vient

la seconde primogéniture, qui a son fondement dans la première : *Et ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens, quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare.*

735. — Il résulte aussi de ce seul passage que la génération divine, qui est la raison propre et formelle pour laquelle Jésus-Christ est appelé et est réellement le Fils de Dieu, ne doit pas être principalement cherchée dans sa naissance admirable et sa renaissance comme homme. Les textes qui semblent l'indiquer doivent s'expliquer de manière à concorder avec le passage ci-dessus. Telles sont d'abord les paroles de l'ange : *Ideoque et quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei,* Luc, I, 35. Ces textes tendent simplement à montrer que celui qui porte la nature humaine formée dans le sein de Marie, n'est autre que le Fils de Dieu, par conséquent que le fruit de Marie doit aussi s'appeler Fils de Dieu. Ils indiquent donc, ou que la naissance virginale est le signe promis de l'union hypostatique de l'humanité avec le Fils de Dieu, ou que l'influence du Saint-Esprit est sa cause intermédiaire. « L'ombre de la vertu du Très-Haut » indique tout au plus la raison formelle pour laquelle la filiation du Fils de Dieu s'étend à son humanité ; la « vertu du Très-Haut » signifierait que le Fils de Dieu descend lui-même dans le sein de Marie, suivant ce qui est dit psaume LXXI, 6 : *Sicut pluvia in vellus,* ou que la vertu générative du Père produit dans le sein de Marie le Fils éternel qui découle de cette vertu.

736. — On ne peut pas dire davantage que ces mots du psaume II, 7 : *Filius meus es tu, ego hodie genui te*, n'indiquent point une génération éternelle et immanente, parce que l'Apôtre, *Act.* XIII, 33, les rapporte à la résurrection du Christ, et à sa consécration comme Grand-Pontife, *Hebr.*, V, 5, par conséquent à la sanctification de l'humanité dans l'incarnation. Le double emploi de ces paroles montre précisément que ces deux explications ne sont pas le premier sens du *genui te,* mais qu'elles expriment une simple manifestation temporelle résultant de la génération éternelle ou s'y rattachant.

Voy. sur les noms de Fils de Dieu et de génération, Petav., *De Trin.*, lib. II, cap. X.

737. — 3. La vérité et la perfection de la génération s'expriment encore en disant que le Fils est l'image la plus parfaite du Père, *imago*, εἰκών, et plus spécialement qu'il est sa ressemblance, le rayonnement de sa gloire, l'empreinte de sa substance; qu'il porte en lui la forme ou la nature du Père et toute la plénitude de la divinité; que c'est par là qu'il est égal au Père et le manifeste d'une manière parfaite.

DÉVELOPPEMENTS.

738. — Le Fils de Dieu est souvent appelé, sans autre explication, mais toujours dans un sens éminent, la ressemblance de Dieu et surtout du Père. Ce sens éminent, ainsi qu'on le voit par le texte ci-dessus, *Col.*, I, 13, désigne une ressemblance qui ne convient qu'à un être divin. Saint Paul lui-même le détermine par ces paroles : *Qui cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus, portans omnia verbo virtutis suæ*, ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως ἀυτοῦ (« hypostase » n'a pas ici le sens spécial qu'il a reçu plus tard dans la langue de l'Eglise; il est synonyme de substance, ainsi que traduit la Vulgate) φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

Comme reflet de la gloire du Père et expression de sa substance, le Fils de Dieu possède aussi la forme du Père, la forme de son essence, sa nature, et c'est par là qu'il lui est semblable : *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo*, ἴσα Θεῷ. — Μορφή ne peut avoir ici d'autre sens, car en Dieu il n'y a pas d'autre forme que le type de son essence; on le voit du reste par l'opposition qui est mise entre *forma Dei* et *forma servi*, puis entre *forma servi* et la manière d'être, la configuration extérieure de l'homme. — L'égalité du Fils au Père, qui résulte de là, est encore plus vivement accentuée, s'il est possible, dans le passage où il est dit, à propos de l'humanité du Christ, dans laquelle il habite avec sa personne et sa nature divine, que toute la plénitude de la divinité réside en lui, *in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare*, et : *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*. De là vient que les créatures, pour connaître le Père, n'ont besoin que de connaître le Fils, car celui qui voit le Fils voit en même temps le Père : *Philippe, qui videt me, videt et Patrem*, Jean, XIV, 9.

739. — II. Le Fils de Dieu, en sa qualité de vrai fils de Dieu le Père, doit nécessairement avoir la même substance que lui, posséder la même nature et être vraiment Dieu. Et c'est ainsi que nous le montre le nouveau Testament, où il apparait avec tous les noms et les attributs de la divinité. Nous le voyons d'abord (1) avec les noms substantifs de « Dieu » et de « Seigneur, » qui marquent la possession absolue de l'essence et de la dignité divine; ensuite (2) avec tous les attributs imaginables, substantifs ou adjectifs, qui expriment cette sorte de nature qui n'appartient qu'à Dieu, ainsi que les propriétés et les opérations qui la révèlent au dehors.

740. — 1. Relativement aux noms substantifs de « Dieu » et de « Seigneur, » la personne qui est appelée Fils de Dieu

a. est expressément désignée comme étant Dieu véritablement, et de telle sorte que ce nom ne peut s'entendre que d'une divinité réelle et proprement dite.

741. — α. Dans le nouveau Testament, en dehors de l'endroit où il est dit formellement, *Jean*, I, 1, que la seconde personne est Dieu, elle est nommée Dieu au moins cinq fois, deux fois dans une exclamation où figure l'article, ὁ Θεός, avec le sens du vocatif, savoir dans cette parole de saint Thomas : *Dominus meus et Deus meus*, Jean, XX, 28, et dans ce passage du Psalmiste cité par saint Paul : *Thronus tuus Deus* (ὁ θεός) *in sæculum sæculi..... propterea unxit te Deus, Deus tuus* (au psaume XLIV, d'où ces paroles sont extraites, *Deus* est toujours remplacé par *Elohim*); elle est nommée Dieu trois fois, avec cette apposition significative : « le vrai Dieu, le grand Dieu, Dieu par dessus tout, loué dans les siècles des siècles; » ainsi : *Exspectantes... adventum magni Dei et salvatoris nostri Jesu Christi*, τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, *Tit.*, II, 13, où l'article employé une seule fois rapporte à Jésus-Christ les deux appositions qui précèdent. *Ut cognoscamus verum Deum et simus in vero Filio ejus; hic est verus Deus et vita æterna*, I Jean, , 20. *Ex quibus* (Israelitis) *est Christus secundum carnem*, ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας [1], *Rom.*, IX, 5.

[1] On pourrait encore ajouter ici d'autres passages, mais le rapport est moins visible, ou bien le texte n'est pas aussi incontestable, celui-ci, par exemple : *Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo.* Le *Dieu* mentionné ici ne peut être que Jésus-Christ, mais la version *Dei* est contestée dans le texte grec. La Vulgate porte τοῦ κυρίου.

Ces expressions sont d'autant plus significatives que dans le nouveau Testament le nom de Dieu, θεός, pris au singulier et substantivement, s'applique aussi peu à une créature particulière que dans l'ancien Testament le pluriel *Elohim*. Voy. Franzelin, *de Incarn.*, th. III.

DÉVELOPPEMENTS.

742. — Quelques-uns ont vu dans les paroles de saint Thomas un cri d'étonnement; mais cette explication est trop faible. — Le passage de saint Paul, *Tit.*, III, est encore renforcé en ce que l'Ecriture, en divers endroits, appelle la venue du Christ l'avènement du royaume de Dieu, tandis que la venue du Père n'est jamais liée à l'avènement de ce royaume. — Le rapport de *hic* au Fils, dans I *Jean*, V, 20, ne saurait faire doute, car 1° l'union de *vrai Dieu* avec *vie éternelle* est fréquente, et la fin de l'Epître répète le commencement, où il est dit : *Annuntiamus vobis vitam æternam, quæ erat apud Patrem*, I, 3; — 2° le Fils est le sujet immédiat, et il n'est nullement question du Père sous son propre nom, mais seulement sous le nom de *Deus*. Si donc le *hic* devait se rapporter à *Deus*, le sens du texte serait : *Hic Deus est verus Deus*. — Que dans le passage *Rom.*, XIX, 5, il ne doive pas y avoir de point entre *Christus* et ὁ ὤν, car la doxologie serait séparée du Christ et le texte n'aurait pas de sens, c'est une chose décidée par la critique comme par le contexte. *Voy.* sur les attaques frivoles des rationalistes, Franzelin, *de Inc.*, th. IX, où l'auteur prouve également que Kuhn leur a trop accordé en disant que quelques Pères ont ainsi entendu ce texte.

743. — β. Parmi les citations que le nouveau Testament emprunte à l'ancien, il en est plusieurs, appliquées à Jésus-Christ ou au Fils de Dieu, où le sujet est exprimé avec le nom qui marque le plus rigoureusement la nature de la divinité, *nomen incommunicabile*. Il est donc clair, cette fois encore, qu'en Jésus-Christ les noms divins doivent se prendre dans leur plus étroite acception.

DÉVELOPPEMENTS.

744. — Comparez par exemple les passages suivants : Saint Paul, *Hebr.*, I, 6, rapporte à Jésus-Christ comme au « premier né de Dieu, » ces paroles du psaume XCV

(hébr. 97) : *Et adorent eum omnes Angeli Dei.* Or, celui dont l'avènement et le règne sont décrits dans ce psaume est appelé Jéhova dans le texte hébreu de ce psaume. La même remarque s'applique à *Hebr.*, I, 10-12, et *Ps.* CI (hébr. 102). Aussi saint Paul cite-t-il ces deux textes en preuve de la divinité. Dans d'autres passages de l'ancien Testament reproduits par le nouveau, le but de la citation est autre, mais la preuve de fait n'en est pas affaiblie. Ainsi ces mots que Jéhova dit de lui-même : *Ecce ego mitto Angelum meum et præparabit viam ante faciem meam*, Malach., III, 1, tous les synoptiques les entendent en ce sens que c'est devant la face de Jésus-Christ que l'ange sera envoyé et préparera les voies, *Marc*, I, 2 ; *Matth.*, XI, 10 ; *Luc*, VII, 27. Ces paroles d'Isaïe sont également appliquées à Jésus-Christ : *Parate viam Domini* (Jéhova), *Marc*, I, 3. Dans Isaïe, ch. VI, l'apparition de la gloire de Dieu est dépeinte comme étant celle du « Roi Seigneur (Jéhova) des armées, » et les mots que Dieu prononce sur l'incrédulité des Juifs, saint Jean, XII, 40, 41, les applique à ceux qui ne croient pas au Fils de Dieu, puis il ajoute : *Hæc dixit Isaias quando vidit gloriam ejus et locutus est de eo.* Enfin l'explication que donne l'ancien Testament du nom de Jéhova, *primus et novissimus*, le Nouveau l'applique à Jésus-Christ en divers endroits, avec les expressions équivalentes de *principium et finis, Alpha et Oméga, qui est, qui erat et qui venturus est*, Apoc., I, 17 ; II, 18 ; XXII, 13.

745. — Ici se présentent deux difficultés à résoudre. La première, c'est que Dieu le Père est appelé le Dieu de celui qui est oint par lui, et cela dans le même membre de phrase où celui-ci est également appelé « le Dieu. » *Ps.* XLIV. Jésus, dans les paroles qu'il adresse à Madeleine, dit que son Père est son Dieu, *Jean*, XX, 17. Cette façon de parler ne saurait détruire la divinité et la filiation du Christ affirmée dans le contexte ; on l'explique en disant que le Christ n'était pas seulement Dieu, mais encore homme, et que c'est comme homme qu'il est oint de Dieu comme par son Dieu, qu'il sort de lui et retourne à lui.

L'autre difficulté, c'est que Jésus-Christ semble désigner le Père seul comme étant vrai Dieu : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te, solum verum Deum*, τόν μόνον ἀληθινὸν Θεόν, *et quem misisti Jesum Christum*, Jean, XVII, 3. Mais le texte grec

montre déjà à lui seul que le sens de ces paroles est celui-ci : « Vous, le seul vrai Dieu, » ou « vous qui êtes le seul vrai Dieu, » et non pas : « qui seul êtes vrai Dieu. » Or, Jésus-Christ n'est point un autre Dieu, mais il est un même Dieu avec le Père et par le Père. Que ce soit là le véritable sens, cela résulte du texte même, car c'est uniquement à cause de sa divinité que le Christ peut être cité à côté du Père et sur la même ligne comme l'objet essentiel de cette connaissance qui est la condition de la vie éternelle. C'est pourquoi saint Jean dit à la fin de sa première Epître, où il fait une allusion manifeste à ces paroles du Seigneur : *Ut cognoscamus verum Deum et simus in vero Filio ejus ; hic est verus Deus et vita æterna.*

746. — *b.* L'Ecriture donne plus souvent au Fils le nom de Seigneur, (le Seigneur, ὁ κύριος) que celui de Dieu ; elle l'emploie ordinairement quand elle cite le Fils à côté du Père et qu'elle désigne simplement le Père en tant que Dieu. La cause de cette façon de parler ne vient pas, d'après ce qu'on a vu, de ce que le Fils ne mériterait pas le nom de Dieu au même titre que celui de Seigneur, mais de ce que le Fils, quand il est appelé Seigneur, exerce par son incarnation la souveraineté de Dieu dont il est l'envoyé, et qu'il se présente surtout comme souverain en sa qualité de chef de toute la création et de l'humanité en particulier ; tandis que le Père, comme possesseur originaire de la nature divine, est appelé Dieu dans un sens spécial. Par contre, la manière dont l'Ecriture emploie et détermine le nom de Seigneur appliqué à Jésus-Christ, montre assez que ce nom désigne une dignité vraiment divine, de même que le nom de Dieu appliqué au Père exprime l'essence et la nature divine et est synonyme d'Adonaï, qui était le nom de Dieu dans l'ancien Testament. Ce qui suffirait à le prouver, c'est que le terme de Seigneur était dans l'ancien Testament le nom propre de Dieu, et que le nouveau ne l'emploierait pas constamment et sans restriction en guise de nom propre pour désigner une personne, si cette personne n'était pas reconnue pour divine. Or, non-seulement il est employé sans restriction, mais il est encore renforcé par les termes suivants appliqués à Jésus-Christ : *Solus Dominator et Dominus*, ὁ μόνος δεσπότης καὶ

κύριος, Jud., IV; *Dominus gloriæ*, I Cor., II, 8; *Rex regum et Dominus dominantium*, Apoc., III, 17; XVII, 14; XIX, 16, et *omnium Dominus*. Son empire s'étend aussi nécessairement sur toutes choses que tout vient nécessairement de Dieu, et il mérite seul, contrairement aux dieux multiples du paganisme, de recevoir le culte que les chrétiens rendent au seul vrai Dieu.

DÉVELOPPEMENTS.

747. — Comparez avec ce qui précède I *Cor.*, VIII, 6 : *Nullus est Deus nisi unus. Nam etsi sunt qui dicantur dii, sive in cœlo, sive in terra (siquidem sunt* [paganis] *dii multi et domini multi) : nobis tamen unus est Deus, Pater*, εἷς Θεὸς, ὁ Πατήρ, *ex quo omnia et nos in ipsum : et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum.* Remarquez que l'unité du Seigneur Jésus sert ici à expliquer comment les chrétiens n'adorent qu'un seul Dieu et pourquoi un pouvoir divin est attribué « au Seigneur. » *Voy.* sur le nom de Seigneur donné à Jésus-Christ, Bellarmin, *de Christo*, lib. I, cap. VI.

748. — 2. Outre les noms substantifs de Dieu et de Seigneur, on attribue encore au Fils de Dieu, sans distinction, tous les prédicats exprimant des propriétés et des opérations qui appartiennent à Dieu seul en vertu de son essence et de sa nature. Jésus-Christ déclare lui-même, en termes généraux, que tous ces prédicats lui reviennent : *Omnia quæcumque habet Pater mea sunt*, Jean, XVI, 15, et (sicut) *mea omnia tua sunt, et* (pour *ita) tua mea sunt,* Jean, XVII, 10; il le déclare surtout en ce qui concerne les œuvres : *Quæcumque ille fecerit, hæc et Filius similiter facit*, Jean V, 19. Le Fils est donc mis au même rang que le Père *a.* dans ce qui constitue le fond de la nature, la possession essentielle de l'être et de la vie, dans ce qui fait que Dieu est le principe de tout être et de toute vie créée; *b.* dans la possession de chacun des attributs divins qui y sont renfermés ou qui en résultent, et *c.* tout spécialement dans la dignité divine et dans ce qui fait l'objet du culte divin de l'adoration.

DÉVELOPPEMENTS.

749. — *Ad a.* Jésus-Christ se présente comme le principe de tout être créé dans les passages suivants : *Omnia per*

ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est, Jean, I, 3. Comparez aussi *Coloss.*, I, 16, 17, (*voy.* ci-dessus, n. 734), I *Cor.*, VIII, 6, (*voy.* ci-dessus, n. 747), et *Hebr.*, I, 10 : *Tu in principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli.* De là le nom de principe (c'est-à-dire « principe de toute la créature de Dieu, » *Apoc.*, III, 14, avec allusion à *Prov.*, VIII, 22) que l'Apôtre donne à Jésus-Christ, *Col.*. I, 18, et que Jésus-Christ se donne à lui-même, quand il répond à cette question : Qui êtes-vous : — *Je suis le principe,* τὴν ἀρχήν.

Mais où le Fils apparaît surtout, en union avec le Père, comme le principe de toute vie créée, et surtout de la vie spirituelle et éternelle, c'est dans saint Jean, et dans ses propres discours, par exemple : *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat,* Jean VI, 21 ; et en voici la raison : *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso,* ibid., vers. 26 ; c'est-à-dire, le Fils possède essentiellement la vie, et il ne l'a pas reçue du dehors. De là vient qu'en divers endroits il est appelé « la vie » et « la vie éternelle : » *In ipso vita erat et vita* (ἡ ζοή, nom propre du Verbe) *erat lux hominum,* Jean, I, 3; *et vita,* ἡ ζοή, *manifestata est... et annuntiamus vobis vitam æternam, quæ erat apud Patrem.* Comp. Jean, XIV, 16 : *Ego sum via, veritas et vita,* ἡ ζωή; et I Jean, V, 20 : *Hic est verus Deus et vita æterna.* Le Fils de Dieu est également appelé le principe de toute vie spirituelle, le principe de la vie lumineuse de la vérité et de la sagesse, et par conséquent la lumière, la vérité et la sagesse : *Erat lux* τὸ φῶς *hominum*[1], Jean, I, 4, et : *Erat lux vera,* τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ibid., 9. *Ego sum via, veritas,* ἡ ἀλήθεια, *et vita.* L'Esprit même « qui enseigne toute vérité » ne l'enseigne que parce qu'il reçoit la vérité du Fils aussi bien que du Père. Sagesse était déjà son nom propre dans l'ancien Testament (voir ci-dessous § 110); saint Paul le nomme *Christus Dei virtus et Dei sapientia,* I Cor., I, 24, et il assure « qu'en lui résident tous les trésors de la sagesse et de la science, » *Coloss.*, II, 3.

750. — Il est vrai qu'en ce qui regarde le Fils en tant que

[1] Remarquez dans saint Jean la gradation de ces trois choses : Le Verbe est le principe de tout être, de toute vie et de toute lumière.

principe et par rapport au Père, divers passages importants établissent une distinction. *Voir* Jean I, 3, et XIV, 6; I *Cor.*, VIII, 6. Le Fils est « le principe *par* lequel toutes choses ont été faites, » et le Père « le principe du quel (*ex quo*) tout a été fait. » Jésus-Christ se nomme lui-même « la voie » par laquelle on arrive au Père, pour puiser en lui la vérité et la vie, de même que les *Proverbes*, VIII, 22, l'appellent « le principe des voies du Seigneur, » par lequel tout ce qui existe procède du Père. Cela veut dire simplement que le Fils, en tant que Fils, est principe de principe, *principium de principio*, et non pas que la plénitude de l'être et de la vie par où il agit lui soit moins propre qu'au Père; car saint Jean, I, 3; XIV, 6, ajoute qu'il est non-seulement le canal, mais la source; non-seulement la voie, mais aussi le principe de la voie des opérations de Dieu dans la créature, et le terme de la voie que la créature parcourt dans son union avec Dieu.

751. — *Ad b.* En ce qui est des propriétés particulières de Jésus-Christ, son éternité résulte des nombreux passages où il est dit qu'il existe avant le monde; sa présence universelle, de ce qu'il est présent au ciel et sur la terre; sa science infinie, de ce qu'il sonde les cœurs et pénètre l'avenir; sa toute-puissance divine, de ce qu'il opère des miracles par sa propre vertu et remet les péchés; et quant à sa souveraine puissance comme maître, législateur et juge, elle est expressément énoncée dans ces paroles : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.* Voir sur les attributs et les œuvres divines de Jésus-Christ, Bellarmin, *loc. cit.*, cap. VII-VIII; Greg. de Valent., *de Trin.*, lib. I; Knoll, *de Deo*, § 82-83.

752. — Si certains passages, notamment dans les discours de Jésus-Christ, semblent lui refuser quelques attributs divins, cette difficulté s'évanouit devant un examen attentif de ces passages et de leur objet. Ainsi, Jésus-Christ n'atténue pas sa puissance divine quand il dit : *Non potest Filius a se facere quidquam nisi quod viderit Patrem facientem*, Jean, V, 19. Il veut dire simplement que le Fils, encore qu'il soit l'égal du Père, *vers.* 18, demeure toujours Fils; que toutes ses opérations, de même que son être tout entier, émanent du Père; mais aussi il est dit plus loin : *Quæcumque*

enim ille fecerit, hæc et Filius similiter facit. De même pour sa toute-puissance, elle n'est pas diminuée par ce passage : *Sedere autem ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed Patris*, Matth., xx, 27; comme il possède toute puissance au ciel et sur la terre, ce texte doit signifier : dans les choses du royaume de Dieu je ne puis agir d'après les sympathies qu'on me suppose et à cause de ma nature humaine, mais seulement en union avec mon Père, ou, ce qui revient au même, je ne puis agir qu'en ma qualité de Fils de Dieu.

Jésus-Christ ne nie pas davantage qu'il soit la source de la sagesse quand il dit : *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me Patris*, Jean, VII, 16; en d'autres termes, ma doctrine ne doit pas m'être attribuée comme à un pur homme, mais elle doit être rapportée à Dieu, car je l'annonce à titre d'envoyé du Père. Il sort du Père par la génération, qui fait de lui le Fils de Dieu, et par conséquent le possesseur de la sagesse du Père. Dans les paroles suivantes : *De die autem illa vel hora nemo scit, neque angeli in cœlo, neque Filius, nisi Pater*, Marc, XIII, 32, il ne s'agit pas de savoir si le Fils possède la connaissance dont il est parlé; il s'agit de savoir si cette connaissance est *communicable.* Le jour du jugement, on ne peut l'apprendre ni des anges ni du Fils de Dieu lui-même; car nul envoyé de Dieu n'a reçu ordre de le faire connaître; c'est là un mystère réservé à Dieu seul. Ces paroles de Jésus-Christ au disciple qui l'avait qualifié de « bon maître : » *Quid me dicis bonum? Nemo bonus nisi solus Deus*, Marc, x, 18, n'impliquent point qu'il renonce à la bonté; le Sauveur veut dire au jeune homme qu'il n'aura pleinement le droit de l'appeler bon que lorsqu'il reconnaîtra sa divinité; se contenter de dire qu'il est bon ne suffit pas pour lui rendre l'honneur qui lui est dû.

753. — *Ad c.* On voit enfin en plusieurs endroits que le Fils de Dieu est désigné comme objet de l'honneur, de l'adoration qui revient à Dieu, du respect qui est dû au Père : *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem*, Jean, v, 23; et ces paroles ne doivent pas s'entendre seulement d'un culte analogue, puisqu'elles s'adressaient aux juifs, qui refusaient de reconnaître Jésus-Christ pour « l'égal de Dieu, » *loc. cit.*, 18. Quant au

nom même de Jésus, c'est un nom au-dessus de tout nom et devant lequel tout genou doit fléchir au ciel, sur la terre et dans les enfers, *Phil.*, II, 10; les anges eux-mêmes doivent l'adorer, *Hebr.*, VI, 6. En société avec le Père, le Fils de Dieu apparaît surtout comme objet des vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité, comme la base et le centre de l'union de l'homme avec Dieu, conséquence de la pratique de ces vertus. Voy. les passages dans Franzelin, *de Incarn.*, thes. V; Knoll, *de Deo*, § 86.

754. — III. Avec l'égalité d'essence qui résulte entre le Fils et le Père de la filiation et de la divinité du Fils, nous avons en même temps l'entière et indivisible unité d'essence; car il ne peut y avoir qu'une seule essence divine, et le Fils doit être appelé Dieu, un seul et même Dieu avec le Père. Jésus-Christ lui-même énonce formellement cette unité d'essence quand il dit : *Ego et Pater unum sumus*, Jean, X, 30, et : *Operibus credite, ut cognoscatis quia Pater in me est et ego in Patre*, ibid., 38. Ces mots *unum sumus* ne pourraient se dire d'une manière si absolue, s'ils ne se rapportaient pas à l'identité d'essence, car c'est l'identité seule, et non pas seulement l'égalité, qui établit entre le Père et le Fils cette immanence réciproque et absolue, περιχώρησις, dont parle le Sauveur.

DÉVELOPPEMENTS.

755. — Cette unité, cette immanence doit s'entendre dans un sens absolu, car 1° elle n'est pas restreinte ici ni dans aucun endroit, et l'unité de Dieu avec la créature n'est affirmée nulle part dans les mêmes termes. 2° Jésus-Christ affirme cette unité afin de montrer que ce que sa main soutient est également soutenu par la main du Père et ne peut lui être ravi, qu'il possède en vertu de cette communication avec le Père quelque chose qui est plus grand et plus fort que tout le reste : *Quod dedit mihi Pater majus omnibus est.* 3° C'est le sens que les juifs donnèrent à ces paroles lorsqu'ils prirent des pierres pour le lapider comme un blasphémateur qui se faisait passer pour Dieu. Jésus répéta qu'il entendait dire ni plus ni moins qu'il était Fils de Dieu, et qu'en sa qualité de Fils de Dieu, il était Dieu lui-même.

En ce qui est de l'immanence réciproque, Jésus l'affirme

à diverses reprises et dans les termes les plus expressifs au commencement de son discours de la Cène, *Jean*, XIV, lorsqu'il parle de son retour vers son Père; il déclare que lui seul conduit au Père, parce que seul il est dans le Père, que le connaître et le posséder, c'est connaître et posséder en même temps le Père.

756. — Cette signification de l'*unum sumus*, le Sauveur ne l'affaiblit pas, il la renforce au contraire, lorsque, dans sa prière de la Cène, il dit que l'unité du Père avec le Fils est le fondement, l'idéal de l'unité surnaturelle de l'homme avec le Fils, et par le Fils avec le Père : *Rogo ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, et credat mundus quia me misisti. Et ego claritatem* (gloriam, δόξαν) *quam dedisti mihi dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum snmus; ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum, ut cognoscat mundus quia me misisti et dilexisti eos, sicut et me dilexisti*, Jean, XVII, 21-23. Il n'y aurait ici de difficulté que si le Sauveur disait : Je suis un avec le Père comme les hommes sont un entre eux ou avec lui; or, il a dit le contraire, il dit que les hommes doivent *devenir* un avec lui et avec le Père, comme il est un avec le Père, et cela de telle sorte que leur unité soit procurée et soutenue par son unité avec le Père, *ipsi in nobis, ego in eis et tu in me*. Le *sicut* de ce passage a le même sens que dans celui-ci : *Estote perfecti sicut et Pater vester perfectus est;* il n'indique point que ces deux unités soient égales. Elles ne sont pas davantage une union purement morale, union de consentement ou d'amour réciproque, comme on le voit par ces mots : *Tu in me et ego in te, ego in eis et ipsi in me*, et par celui-ci : *Claritatem quam dedisti mihi dedi eis*. Il s'agit, au contraire, suivant ce qui est dit, *Jean*, VI, 58, d'une vie en commun résultant de l'unité substantielle. C'est en vertu de cette unité que le Fils a la vie divine en soi, aussi bien que le Père, *Jean*, V; qu'il possède le même principe de vie substantiel et qu'il assure aux fidèles par son union substantielle avec eux dans l'Eucharistie une participation accidentelle à la vie divine. Cette participation à la vie, ou, ce qui revient au même, à la gloire divine, le Fils ne pouvait la communiquer qu'à la condition de posséder lui-même essentiellement cette vie et cette gloire. C'est le sens que les Pères

donnent à ce passage, surtout saint Cyrille d'Alexandrie, *in hunc loc.*, et avant lui saint Hilaire de Poitiers, *de Trin.*, lib. VII.

757. — IV. Toute la doctrine relative au Fils de Dieu se trouve expliquée sous la forme la plus nette, la plus spirituelle et la plus variée dans le prologue de l'Evangile de saint Jean, où sa personne est caractérisée telle qu'elle était avant qu'il eût pris la nature humaine, telle qu'elle est en elle-même. Il y est appelé 1° le Verbe, ὁ Λόγος, la parole par excellence, la parole où se trouve empreinte et déposée la sagesse souveraine, la sagesse qui embrasse tout, la vérité éternelle et substantielle; et elle y est empreinte non comme dans un signe extérieur et inanimé; elle y vit et y subsiste dans son expression et son reflet vivant. Cette parole appartient à l'être et à la vie intérieure de Dieu aussi essentiellement que la sagesse qu'elle énonce. Ce n'est pas donc un nouvel être hors de Dieu, mais un seul être avec Dieu lui-même. 2° Cette parole est « auprès de Dieu. » C'est donc, d'une part, une personne réelle et distincte de Dieu qui parle, et, d'autre part, comme elle est l'expression *interne* de la sagesse et de la vérité de Dieu, elle n'est pas hors de Dieu ou séparée de lui, mais elle lui est unie de la façon la plus étroite; elle n'a donc point de substance différente de celle de Dieu. 3° Comme personne distincte, tout en ayant la même substance que Dieu, le Verbe est Dieu lui-même (Θεός sans article); il possède la nature divine, et il la possède aussi véritablement que « le Dieu, » ὁ Θεός, ou que la personne divine de qui il est et auprès de qui il habite. 4° Et parce qu'il possède la nature divine, il est en même temps le principe de tout être, de toute vie et de toute connaissance hors de Dieu; il est « la vie » en soi, la vie qui anime tout, et « la lumière » qui éclaire toutes choses. 5° De même qu'il était en tant que Verbe au commencement (vers. 1), c'est-à-dire avant toute origine réelle et imaginable des choses créées, sans commencement lui-même, tel que la sagesse dont il est l'expression, il était aussi, 6° comme Verbe existant positivement en Dieu, il était au commencement d'une manière éminente, il était avant toutes les choses réelles qui sont

hors de Dieu, qui lui doivent leur origine et qui ont été appelées à l'existence par sa puissance. Il n'a donc pas été créé lui-même, mais il est engendré de toute éternité par la sagesse du Père, et engendré comme Verbe unique. 7° C'est pourquoi il se nomme le Fils unique du Père (vers. 14), et tout en descendant dans la chair avec la plénitude de la grâce et de la vérité, il demeure en même temps dans le sein du Père (vers. 18).

DÉVELOPPEMENTS.

758. — *Voyez* l'explication et l'emploi de ce passage dans saint Cyrille d'Alexandrie, saint Augustin et saint Thomas, *in hunc loc.;* Basil., *Hom. in hæc verba;* Athan., lib. IV, *Contr. arian.*, etc., puis dans les commentaires de Tolet, Maldonat, Contzen. Nous reviendrons plus tard sur le sens du nom de Λόγος, *Verbum.* Nous remarquerons seulement pour notre présent dessein que le grec λόγος est plus expressif encore que le latin *verbum*, parce qu'il exprime à la fois la raison et l'idée dont la parole est l'expression. Et c'est ainsi qu'il faut entendre ce mot, quand on parle du Verbe. Aussi les Pères grecs concluent du texte de l'évangéliste que la Parole est par sa substance aussi peu distincte du Père que la raison et la connaissance du Père ne sont distinctes de lui comme substance ou comme accident; que la Parole est nécessairement éternelle, parce que le Père ne peut être sans parole, ἄλογος. *Voy.* surtout saint Athanase, *loc. cit.*

759. — Si les points que nous avons établis mettent suffisamment en lumière la vraie filiation, divinité et unité d'essence du Fils avec le Père, on ne saurait nier que d'autres passages du nouveau Testament offrent plus d'une difficulté à un observateur inattentif ou superficiel. Ces difficultés proviennent 1° soit de certaines expressions qui ont un sens symbolique, analogique, métaphorique, lequel demande à être précisé par la nature de l'objet; soit 2° de ce que le Fils de Dieu est le plus souvent considéré en tant que Dieu-homme, et qu'à raison de sa nature humaine on lui attribue divers prédicats positifs et négatifs qui ne pourraient pas lui revenir s'il était simplement Dieu, et d'autres prédicats qui lui reviennent en un certain sens à cause de

sa personnalité divine ou en vertu de son origine du Père, et qui reçoivent une couleur, une expression spéciale qu'ils n'auraient pas d'ailleurs.

Ces trois choses se trouvent réunies en certains endroits de l'Ecriture, par exemple quand il est parlé de la mission du Fils par le Père. Cette mission, en effet, a lieu d'une toute autre manière que chez les hommes; elle peut se rapporter soit à la personne divine du Fils *avant* son incarnation et *dans* son incarnation, soit aux fonctions de sa nature humaine *après* son incarnation. Dans les deux premiers cas, la mission n'est pas un acte de l'autorité du Père sur le Fils, elle repose uniquement sur un rapport d'origine entre les deux; dans le dernier cas, au contraire, si l'autorité revient au Père, elle revient également au Fils sur sa nature humaine. Ainsi en est-il de tous les endroits où il est dit que le Fils reçoit quelque chose du Père, qu'il le suit, lui obéit, l'honore, que le Père remplit le rôle d'un principe à l'égard du Fils. Ces sortes de passages admettent évidemment plusieurs sens, et il n'est pas étonnant que les Pères et les théologiens résolvent diversement ces difficultés.

DÉVELOPPEMENTS.

760. — *Voyez* pour l'explication de ces difficultés, parmi les Pères : saint Athanase, *Orat. IV Contra arian.*, Hilar. Pictav., *de Trin.*, lib. IX-XI ; parmi les théologiens : saint Thomas, *contr. Gent.*, lib. IV, cap. VIII, (abondant et varié); Bellarm., *de Christo*, lib. I; Greg. Val., *de Trin.*, lib. I; Ruiz, *de Trin.*, disp. L et XCIII; Petav., *de Trin.*, lib. II, cap. I-IV. Ces deux derniers rapportent les solutions des Pères. Parmi les contemporains, Knoll., *de Deo*, § 87. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat. theol. III, in fin.*, résout très-bien les difficultés tirées des attributs humains de Jésus-Christ, par la confrontation qu'il fait des attributs de Dieu avec les attributs de l'homme. Le *major me est* de saint Jean, XIV, 28, est diversement expliqué par les Pères, d'après les distinctions établies ci-dessus. Plusieurs l'entendent du Fils même quant à sa divinité, et ils y voient l'expression de la dignité de principe qui appartient au Père sur le Fils. Dans le contexte cependant : *Si diligeritis me, gauderetis utique, quia*

vado ad Patrem, quia Pater major me est, il n'est question d'une supériorité du Père que relativement à l'humanité du Fils, car c'est dans son humanité seulement que le Fils « va auprès de son Père, » afin qu'elle participe à la gloire qu'il possédait dans sa divinité avant le commencement du monde, *Jean*, 18.

Nous ne touchons ici qu'à quelques passages qui semblent indiquer une naissance temporelle du Fils.

761. — 1° Le premier exemple nous est fourni par ces paroles de saint Jean-Baptiste : *Qui post me venturus est ante me factus est*, ἔμπροσθέν μου γέγονεν, *quia prior me erat*. Le mot *factus est* n'exprime pas nécessairement un *devenir* de la personne du Christ, puisque l'*antériorité* est donnée comme la raison de l'*ante me factus est*. Ces derniers mots doivent plutôt s'entendre *per modum unionis :* il m'a prévenu, il m'a devancé, *ante me exortus est* (ut veniret in mundum).

2° *Tanto melior*, κρείττων (excellentior), *angelis effectus*, γενόμενος, *quanto differentius præ illis nomen hæreditavit*. Si *melior* désigne la dignité intérieure, l'*effectus* s'explique par *splendor gloriæ* du verset 3, et indique simplement que le Fils possède cette dignité en vertu de sa génération éternelle et sans aucun *devenir* temporel. S'il désigne la gloire annoncée immédiatement auparavant de celui qui siége à la droite du Père, il exprime sans doute un devenir temporel, mais qui se rapporte à la gloire de l'humanité du Christ, devenue après l'Ascension conforme à la dignité intérieure du Fils de Dieu.

3° *Evangelium Dei... de Filio suo, qui factus ei*, τοῦ γενομένου, *ex semine Abrahæ secundum carnem, qui prædestinatus est Filius Dei*, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ, *in virtute secundum spiritum sanctificationis et resurrectione mortuorum*, Rom. I, 3. Dans cette phrase, *factus est* désigne un vrai *devenir*, mais c'est le devenir en tant qu'homme du Fils de Dieu déjà existant; c'est le devenir *secundum carnem* (suivant ce qui est dit dans cet autre passage : *Misit Deus Filium suum factum*, γενόμενον, *ex muliere*, Gal., XLIV). Ce devenir temporel ne peut s'appliquer au *predestinatus est Filium Dei*. comme si la personne qui est appelée Fils de Dieu l'était devenue par un conseil de Dieu; car l'apôtre ne place l'accomplissement de ce conseil que dans la résurrection; s'il fallait entendre ces deux

membres de phrase d'un devenir du Fils de Dieu, le dernier devrait nécessairement supprimer le premier. *Prædestinatus est* a plutôt le sens de *præfixus et demonstratus tanquam Filius Dei.*

4° Ailleurs, il est vrai, nous lisons que le Christ « est fidèle à celui qui l'a fait, » *Hebr.*, III, 2, *qui fecit eum;* mais l'individu désigné par *eum* n'est pas le Fils de Dieu comme tel, c'est Jésus, et ce Jésus, ce n'est point sa personne même, c'est « l'apôtre et le pontife de notre foi. » Ainsi le *fecit* signifie simplement que Jésus a été « établi » envoyé et prêtre; mais en tant qu'il est né notre grand pontife, cet établissement suppose, d'après *Hebr.*, V, 5, qu'il est engendré du Père de toute éternité.

5° *Certissime ergo sciat omnis domus Israel quia Dominum et Christum fecit Deus hunc Jesum, quem vos crucifexistis*, Apoc., II, 35. Ces paroles doivent s'interpréter ainsi : Dieu en unissant la nature humaine au Fils de Dieu a fait en sorte que le sujet désigné par le nom de Jésus et revêtu de cette nature, fût le Messie et le Seigneur promis de Dieu, et c'est dans ce Jésus crucifié par les juifs qu'il a réalisé ses promesses en envoyant un maître et un messie. *Comp.* sur 4-6, Ruiz, *Disp.* XCVI, sect. 7-6. S'il semble, en certains endroits, que la souveraine puissance, *Matth.*, XXVIII, 18, ou le nom souverain, *nomen super omne nomen*, Phil., II, 9, ont été concédés dans le temps et après la Passion du Sauveur, il faut l'entendre en ce sens, expliqué par Jésus lui-même : *Clarifica me tu, Pater, apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus esset, apud te*, Jean XVII, 5. *L'accipere divinitatem*, Apoc., V, 12, en grec πλοῦτον, *divitias*, en récompense de la mort de l'Agneau, doit s'entendre également de la gloire extérieure de Jésus-Christ.

§ 109. **Doctrine du nouveau Testament sur la personne et la divinité du Saint-Esprit et sur sa relation au Père et au Fils.**

Ouvrages à consulter : Athan., *ad Serap.*, lib. I, III, IV; Basil., *contr. Eunom.*, lib. V et lib. *de Spir. sancto;* Greg. Naz., *Orat. theol. V;* Cyril. Hier., *Catech.* XVI, 17 (espèce d'histoire biblique du Saint-Esprit); Didym., *de Spir. sanct.*, libri III; Ambr., *de Spirit.*

sancto, libri III (résumé de la doctrine des Pères grecs); Paschas., *de Spirit. sanct.*, libri III; Thom., *Contra gent.*, lib. IV, cap. XVI-XVIII (sur les difficultés, instructif); Petav., lib. II, cap. XIII et seq. (très-instructif). Sur la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, outre les Pères déjà cités, Thom., *loc. cit.*, cap. XXIV; Franzelin, *de Trin.*, thes. XXXII-XXXIV.

762. — Le sujet qu'il s'agit ici de faire connaître n'est pas désigné dans l'Ecriture par le simple nom « d'Esprit, » selon la remarque de saint Athanase, *ad Serap.*, lib. I, cap. IV : ce nom convient aussi à des êtres qui ne sont pas divins et n'ont pas la qualité de personnes; mais il est toujours déterminé de l'une ou de l'autre manière. C'est tantôt l'esprit de Dieu, ou l'esprit du Père, l'esprit du Christ ou du Fils *(Spiritus meus)*, l'Esprit qui est de Dieu ou qui procède de Dieu, l'Esprit saint, l'Esprit de vérité, l'Esprit paraclet, à moins qu'il ne soit précédé de l'article : l'Esprit, το πνεῦμα. Malgré cela, il demeure toujours possible que quelques-unes de ces expressions ne désignent pas d'une manière expresse la personne divine dont il s'agit ici, par exemple celle « d'Esprit de Dieu, » *Gen.*, I, 2, bien que l'article manque dans les Septante et dans l'hébreu. En tout cas, elles ne désignent pas toujours la personne divine prise en elle-même et sans ses opérations. Le sens vague de ce mot Esprit comporte parfaitement qu'il exprime, comme dans le langage ordinaire, le souffle de Dieu, la vie intime de Dieu, l'action de la puissance de Dieu au dehors, et la vie des créatures qui en découle [1].

763. — De là la nécessité de démontrer que ces différents noms désignent généralement une personne réelle, que le terme d'Esprit saint ou d'Esprit de Dieu, 1° n'exprime pas seulement un attribut, un accident, une qualité des créatures qui découle de Dieu sur elles, mais une substance spirituelle distincte des êtres à qui l'Esprit est donné; 2° qu'en Dieu lui-même l'Esprit n'est pas seulement la force vitale substantielle, l'opération du Père et du Fils, mais le pos-

[1] Il est remarquable que les Septante, dans ces paroles du psaume 50 : *Spiritum sanctum tuum ne auferas*, emploient l'article, tandis qu'ils l'omettent dans celles-ci : *Spiritum rectum innova* et *Spiritu principali confirma me.* Dans l'hébreu, il manque au premier passage et dans plusieurs autres.

sesseur d'une substance spirituelle distincte d'eux. C'est seulement après avoir établi ces deux points qu'on saisira toute l'importance de cette troisième proposition : le Saint-Esprit est une personne divine ayant la même nature que le Père et le Fils. Nous établirons ensuite son rapport d'origine avec les deux autres personnes, car c'est de là que dépend sa personnalité distincte et sa divinité.

764. — I. L'Esprit-Saint n'est pas une simple opération de Dieu dans les créatures, ni surtout cette vertu qui produit la vie naturelle ou surnaturelle, ni à plus forte raison une simple direction ou impulsion imprimée à la vie des créatures raisonnables. C'est une substance spirituelle distincte des créatures dans lesquelles il réside. 1° Ce qui suffirait à le prouver c'est que l'Esprit Saint est donné comme la cause libre et volontaire de tous les dons qui sont dispensés aux hommes : *Hœc autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult,* I Cor., XII, 11. 2° Il est représenté comme un être distinct des êtres créés; il est doué de connaissances, il sonde les cœurs, il a une volonté, il envoie, il approuve, il console, il vient en nous et y habite, en un mot, c'est un sujet qui agit et opère d'une manière spirituelle.

DÉVELOPPEMENTS.

765. — Si l'Ecriture attribue quelquefois au Saint-Esprit des prédicats, qui en eux-mêmes et directement expriment une simple qualité des créatures, tel que celui-ci : *Spiritum nolite extinguere,* I Thess., V, 19, il y a là une figure qui se présente naturellement et qui renferme un sens profond. L'Esprit saint, étant le principe intime de toute vie surnaturelle dans les créatures (comme l'âme est le principe de la vie du corps), est conçu comme ne formant qu'un même tout avec cette vie. Quant à « l'effusion, » à la « donation » du Saint-Esprit, il est évident qu'elles ne suppriment pas sa substantialité. L'effusion concerne la plénitude surabondante de ses opérations ; la donation peut désigner le Saint-Esprit comme principe d'autres dons, mais rien n'empêche qu'elle désigne son être substantiel, car une personne peut aussi se donner à d'autres. Au surplus, on peut accorder hardiment que plusieurs expressions employées par le

Saint-Esprit, comme lorsqu'il dit qu'il se répand sur nous, qu'il nous remplit de lui et nous imprime son sceau, ne conviennent à aucune substance spirituelle dans l'ordre de la création, parce qu'une telle substance est incapable d'entrer dans un rapport aussi étroit avec d'autres substances, ou de communiquer sa force d'une façon aussi intime. Mais elles conviennent d'autant mieux à la substance divine et sont précisément une preuve de la divinité du Saint-Esprit. *Voyez* ci-dessous n. 733.

766. — II. Le Saint-Esprit n'est pas seulement un être substantiel distinct des objets créés dans lesquels il habite et opère. Il n'est pas davantage un simple attribut substantiel de Dieu, ou du Père et du Fils; il est une personne à part, réellement distincte du Père et du Fils. Il est vrai que cela ne résulte pas avec évidence de ce qu'il opère et agit à la manière que nous avons vue plus haut, car on en peut dire autant de l'esprit de l'homme; cependant l'emploi constant de cette personnification serait d'autant plus étrange que Dieu étant absolument simple, la raison qui justifie dans l'homme cette personnification, savoir la substantialité de l'âme à l'égard du corps, puis cette circonstance que l'âme est le principe qui constitue la personne, n'a pas en Dieu de raison d'être. Mais il suit de là, avec d'autant plus d'évidence, que le Saint-Esprit 1° est cité à côté des deux autres personnes et distingué d'elles comme un sujet agissant et qu'il est aussi bien qu'elles l'objet de notre culte; 2° qu'il soutient avec les autres personnes des rapports qu'une personne peut seule avoir avec d'autres, comme recevoir donner, être envoyé; 3° qu'il est expressément désigné comme formant une autre personne en face des deux autres *Voy.* les textes rapportés ci-dessus.

La personnalité propre de l'Esprit de Dieu est surtout caractérisée dans les textes où il apparaît non-seulement comme étant en Dieu, car l'esprit de l'homme est aussi dans l'homme, mais comme étant de Dieu, *Spiritus qui ex Deo est* τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, I *Cor.*, II, 12, comme procédant du Père, *qui a Patre procedit,* Jean, XV, 26, ainsi que la respiration sort de l'homme, tirant par conséquent son origine de Dieu de la même manière que le Fils.

767. — III. La divinité du Saint-Esprit, sa substantialité et sa personnalité supposées, il devient évident, d'après la doctrine de l'Ecriture, que le Saint-Esprit est aussi expressément désigné comme étant en Dieu, comme support de la vie divine, qu'il est vrai qne l'esprit de l'homme est dans l'homme. Et de même que l'esprit humain constitue le fond de la substance totale de l'homme, l'Esprit de Dieu doit posséder le plus intime de la substance divine, ou plutôt, car cette substance est absolument simple, il doit avoir en soi toute la substance divine d'une manière aussi intime et essentielle que les personnes dont il procède.

De cette sorte, le passage, I *Cor.*, II, où le Saint-Esprit est décrit tel que nous venons de le faire connaître ci-dessus, peut aussi bien être considéré comme le principal passage relatif à la parfaite consubstantialité du Saint-Esprit, que le passage de saint Jean, X, 30, 38, peut être considéré comme le principal en ce qui concerne la consubstantialité du Fils. C'est également à la lumière de ce texte qu'il faut entendre ces paroles de Jésus-Christ : *Spiritus qui a Patre procedit*, Jean XV, 26 : le Saint-Esprit procède de la nature intime de Dieu aussi essentiellement que le Fils, il est aussi parfaitement que le Fils dans le fond le plus intime de Dieu, il est Dieu même.

768. — Le passage entier, I *Cor.*, II, est ainsi conçu : *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum*, τὸ πνεῦμα, *suum : Spiritus autem omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quæ Dei sunt nemo novit nisi Spiritus Dei. Nos autem non Spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.*

769. — La divinité du Saint-Esprit résulte en outre des points suivants, qui sont tous indiqués, dans leurs traits essentiels, de même que le précédent, dans le symbole de Constantinople.

770. — 1. Le nom de Dieu, il est vrai, n'est jamais donné formellement au Saint-Esprit comme attribut ou apposition [1];

[1] Dans le texte suivant : *Spiritus est Deus*, ὁ θεός, *Jean*, IV, 24, le sujet est *Deus*, et l'attribut *Spiritus* (sans article). On peut cependant tirer de ce texte une preuve de la divinité du Saint-Esprit en ce sens qu'il ne pourrait pas être

mais le Saint-Esprit est souvent supposé ou donné comme un seul et même sujet, soit dans le contexte soit dans un texte tiré d'ailleurs, et il y paraît manifestement comme Dieu, comme le seul vrai Dieu. Par contre, il est dit formellement, II *Cor.*, III, 17, qu'il est identique au « Seigneur, » et c'est le nom que lui donne le symbole de Constantinople pour caractériser sa divinité.

DÉVELOPPEMENTS.

771. — Exemples de l'attribution du nom de Dieu au Saint-Esprit, 1° dans le même texte : *Nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis? Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet eum Dominus,* I Cor., VI, 16. Comparez avec ce texte : *An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui habitat in vobis... Glorificate et portate Deum in corpore vestro.* I Cor., VI, 19. *Anania, cur tentavit Satanas cor tuum mentiri Spiritui sancto ? Non es mentitus hominibus, sed Deo,* Act. V, 4. 2° Exemples où le Saint-Esprit est supposé Dieu par allusion à d'autres passages. Quand Dieu porte la parole dans l'ancien Testament, le nouveau présente celui qui parle comme le Saint-Esprit. Comparez surtout cette citation de saint Paul : *Bene Spiritus sanctus locutus est per Isaïam prophetam : Vade ad populum et dic ad eos : Aure audietis et non intelligetis,* Act., XXVIII, 25. Dans Isaïe, au contraire, c'est le « Seigneur » *(Dominus Adonai,* d'après le contexte : *Jehova Zebaoth),* dont le prophète a dit : *Audivi vocem Domini dicentis : Vade,* etc. Si le Sauveur déclare que le Seigneur dont parle Isaïe est le Fils, cela ne fait que fortifier l'argument et prouver que les deux personnes sont un même Dieu. Saint Basile remarque excellemment : « Propheta » Isaïas patris personam inducit, in quem credebant Judæi, » Evangelista Filii, Paulus Spiritus sancti, unum Dominum » Sabaoth, qui visus sit, nominantes. Divisus est enim ipsis » sermo de personarum substantia (ὑποστασεως), indivisa » manente de uno Deo substantia, » *contra Eunom.,* lib. V. Ce passage de saint Paul : *Dominus autem Spiritus est,* le

nommé simplement l'Esprit et figurer dans tout le nouveau Testament comme l'organe de l'influence spirituelle de Dieu, s'il n'était pas esprit dans la plus haute acception de ce mot, tel qu'il est employé ici pour désigner la nature de Dieu.

Seigneur, ὁ κύριος, est l'Esprit, τὸ πνεῦμα; *ubi autem Spiritus ibi libertas*, II Cor., III, 16, 17, signifie, surtout si on le rapproche de l'endroit où il est dit que si les juifs se convertissent le voile qui couvre leur cœur disparaîtra, il signifie que l'Esprit du Seigneur est lui-même Seigneur, qu'il donnera la liberté des enfants de Dieu à ceux qui se convertiront à lui, et entrera en eux pour se donner à eux.

772. — 2. La vraie nature du Saint-Esprit est encore caractérisée dans le nouveau Testament par les propriétés, les opérations et les rapports qui lui sont attribués à l'égard de la créature, et spécialement de la créature raisonnable.

773. — *a*. Ce sont d'abord les attributs qui font connaître l'influence vivifiante que le Saint-Esprit exerce sur la créature. Ainsi sa divinité résulte à la fois et de ce qu'il habite dans chaque créature pour la vivifier et la remplir de la plénitude de Dieu, et de ce qu'il réside en Dieu-même d'où il se répand au dehors. On ne saurait donc dire que par son rapport au monde il apparaît comme l'âme créée du monde. Il se présente dans le nouveau Testament comme le principe de la vie en général, et spécialement de la vie surnaturelle et éternelle de l'homme quant à son âme et à son corps. C'est lui qui l'éclaire et l'instruit au dedans, qui l'enflamme et l'inonde pour le sanctifier et le transfigurer, le purifier et l'affermir; c'est lui notamment qui y répand l'amour de Dieu, en lui communiquant la vie et la gloire des enfants de Dieu, qui consiste dans la participation à la nature divine; c'est lui qui est le principe de la dignité qui distingue les fils adoptifs de Dieu, le principe de tous les dons et de toutes les grâces qui y sont attachées. De là vient qu'il réside dans l'homme comme dans son temple, qu'il le remplit, afin d'agir et de parler en lui et par lui, de se donner à lui, mais aussi afin d'être honoré comme le maître de ce temple.

Or, un tel rapport à la créature ne peut appartenir qu'à Dieu, car il suppose à la fois et que le Saint-Esprit est la vie et la sainteté même, la vie divine, et qu'il possède essentiellement la sainteté et la gloire divine qu'il communique à la créature, et enfin qu'il possède cette simplicité et cette immensité par laquelle Dieu seul a le privilége d'une habi-

tation active au sein de la créature. *Voy.* ci-dessus § 88 et 89. De là vient encore que tous les dons divins et surnaturels, et surtout la vie divine, si on veut les présenter comme divins, comme venant immédiatement de Dieu et contenant une participation à ses propres prérogatives, il faut les considérer comme des dons et des effets du Saint-Esprit, et la vie divine des créatures comme une vie dans le Saint-Esprit et par le Saint-Esprit. C'est pour cela que les Pères qui combattaient les macédoniens invoquaient surtout ces attributs, *voy.* Pétav., *loc. cit.*, cap. XIV-XV, et que le concile de Constantinople a joint immédiatement au nom de « Seigneur » celui de vivificateur, τὸ ζωοποιόν.

DÉVELOPPEMENTS.

774. — Il peut sembler étrange que dans le nouveau Testament le Saint-Esprit ne paraisse pas, comme le Fils, sous le titre de créateur, qui aurait fait ressortir sa nature divine. Mais s'il était nécessaire de donner ce titre au Fils, il ne l'était pas de le donner au Saint-Esprit. Il était nécessaire de le donner au Fils, parce que le Fils ayant été créé quant à son humanité et étant né dans le temps, il importait de l'élever au-dessus des créatures par quelque signe particulier. Quant au Saint-Esprit il suffisait de le montrer revêtu de cette force et de cette efficacité divine par lesquelles se révèlent les deux autres attributs que saint Jean, I, assigne au Verbe, la « vie » et la « lumière. » Il faut dire aussi que les effets attribués au Saint-Esprit sont d'un ordre plus élevé que la création même, ou plutôt qu'ils contiennent une création nouvelle et plus excellente, *nova creatura in Christo*, ou du moins qu'ils expliquent un rapport à la créature qui ne peut se rencontrer que dans le créateur. Car ce n'est qu'en qualité « d'Esprit créateur » que le Saint-Esprit peut visiter au dedans les cœurs des hommes, et il n'y a que les cœurs créés par lui qu'il puisse remplir de sa grâce, de même que celui-là seul peut être le principe de la vie qui est le principe de l'être. C'est à ce point de vue que l'ancien Testament disait déjà : *Emitte Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terræ.*

775. — Des nombreux passages qui reflètent le tableau esquissé ci-dessus des divins attributs du Saint-Esprit, nous

ne relèverons que les suivants, en faisant remarquer que les moins expressifs reçoivent des autres leur lumière : *Spiritus est qui vivificat*, Jean VI, 64; comparez avec : *Littera occidit, Spiritus autem* (« l'Esprit du Dieu vivant, » dont il est question au verset 3) *vivificat*, II Cor., III, 6. *Si Spiritus ejus qui suscitavit Jesum a mortuis habitat in vobis, qui suscitavit Jesum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum ejus in vobis*, Rom., VIII. *Abluti estis... sanctificati estis... justificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi et in Spiritu Dei nostri*, I Cor., VI, 11. *Nos vero omnes revelata facie, gloriam Dei speculantes, transformamur de claritate in claritatem tanquam a Domine Spiritu*, II Cor., III, 18. *Caritas diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*, Rom., V, 5. *Paraclitus Spiritus sanctus docebit vos omnia*, Jean XIV, 26. *Accepistis virtutem supervenientis Spiritus sancti in vos*, Act., I, 8. *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba Pater*, Rom., VIII, 15. *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult*, I Cor., XII, 16. *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis*, Matth., X, 20.

Il faut ajouter ici les passages qui parlent de l'habitation du Saint-Esprit dans son temple, ci-dessus, n. 772, en remarquant que si dans ces paroles : *Spiritus est Deus*, Jean, XIV, 26, le mot *Spiritus* désigne l'être divin en général, et non la personne du Saint-Esprit en particulier, cette désignation de Dieu comme objet de l'adoration spirituelle et véritable est évidemment en relation avec la manière dont l'Apôtre concevait les fidèles comme des temples du Saint-Esprit ; car le Saint-Esprit apparaît ici comme le représentant de la nature spirituelle et de la suprême majesté de Dieu dans l'esprit de l'homme.

776. — *b*. Dans les fonctions que l'Ecriture assigne au Saint-Esprit à l'égard de la créature, elle nous montre encore deux attributs particuliers qui attestent sa divinité et qui sont relevés dans le symbole. Le premier, c'est qu'il est « adorable, » *qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur*. Il se rencontre dans tous les endroits où il est dit que l'homme est le temple du Saint-Esprit. En tant que l'adoration due au Saint-Esprit est l'expression de la dignité

divine, elle est en rapport avec les manifestations spéciales de l'autorité divine qui sont attribuées au Saint-Esprit, notamment α) avec le droit primordial de remettre les péchés et de confier ce pouvoir à d'autres ; β) avec la faculté de dispenser tous les pleins pouvoirs surnaturels, et notamment d'envoyer et d'autoriser les personnes qui en sont investies. Ces deux fonctions sont également attribuées au Saint-Esprit dans le symbole, sinon en termes exprès, du moins par la position qu'occupent les articles de l'Eglise et de la rémission des péchés. *Comparez*, Joann., XX, 22 et seq. : *Accipite Spiritum sanctum : quorum remiseritis peccata remittuntur eis.* Et Act., XIII, 2 : *Dixit illis Spiritus sanctus : Segregate mihi Saulum et Barnabam ad opus ad quod assumpsi eos.* Ibid., XX, 28 : *Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei.*

778. — *c.* Non-seulement le Saint-Esprit est le dispensateur de la vie [1], le « vivificateur, » mais il sonde et pénètre tous les mystères de la créature, et spécialement ses actions secrètes ou celles qu'elle accomplira librement dans la suite. Cet attribut divin est énoncé dans le symbole par ces paroles : *Qui locutus est per prophetas.* L'Ecriture lui attribue la connaissance originaire et la communication de tous les mystères contenus en Dieu, et surtout de toute vérité divine. Or, comme les apôtres lui imputent cette connaissance parce qu'il habite dans le sein de Dieu, il s'ensuit que la connaissance des mystères fournit un double argument en faveur de la divinité du Saint-Esprit; elle prouve qu'il est dans la créature comme Dieu seul peut y être, et qu'il est en Dieu d'une manière qui n'appartient qu'à Dieu même.

779. — Comparez II Petr., I, 21 : *Spiritus Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines ;* I Cor., XIV, 2 : *Spiritus loquitur mysteria.* Comp. Dan., II, 28 : *Est Deus in cœlo revelans mysteria*, etc.

780. — Saint Fulgence résume très-bien la plupart des arguments employés jusqu'ici : « Dicatur igitur si cœlorum » virtutem potuit firmare qui non est Deus, si potest vivi- » ficare qui non est Deus, si potest in baptismatis regene-

[1] Cf. SAG., I, 7 : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia, scientiam habet vocis.*

» ratione sanctificare qui non est Deus, si potest caritatem
» tribuere qui non est Deus, si potest templum membra
» Christi habere qui non est Deus, et digne Spiritus sanctus
» negabitur Deus. Rursus dicatur si ea quæ de Spiritu
» sancto commemorata sunt, potest aliqua creatura facere :
» et digne Spiritus sanctus dicetur creatura. Si autem hæc
» creaturæ possibilia nunquam fuerunt, et inveniuntur in Spi-
» ritu sancto, quæ tamen soli competunt Deo : non debemus
» naturaliter diversum a Patre Filioque dicere, quem in ope-
» rum potentia diversum non possumus invenire. Ac si ex uni-
» tate operis unitas est agnoscenda virtutis : nec quisquam
» dubitet Patrem et Filium et Spiritum sanctum, persona-
» rum Trinitate servata, unum Deum naturaliter dicere, qui
» potuit universa sola voluntate condere, qui cuncta potest
» virtutis omnipotentia gubernare, qui omnia potest immen-
» sitate divinitatis implere. » *Ad Thrasimund. regem*, lib. III, cap. XXXV.

781. — 3. Enfin, la nature divine du Saint-Esprit résulte encore et surtout du rapport qu'il soutient avec la nature humaine du Fils de Dieu, et avec le Fils de Dieu lui-même selon son humanité. Il apparaît ici dans un rapport analogue à celui que Dieu le Père, ou le Fils de Dieu lui-même selon sa nature divine, ou plus exactement comme médiateur du rapport que le Père et le Fils soutiennent avec ce dernier en tant qu'homme, ou que la divinité en général et en tant qu'esprit soutient avec l'humanité en tant que chair. Tout ce qui est divin et surnaturel dans l'humanité du Christ, dans ses propriétés comme dans ses opérations, est rapporté au Saint-Esprit comme à son principe, et on lui attribue aussi la conduite et la direction de ces opérations qui appartiennent au Verbe. Il y a plus : toute l'onction divine qui fait que l'homme Jésus est le Christ est tellement attribuée au Saint-Esprit, qu'il est à la fois et le médiateur de l'union hypostatique elle-même, et le torrent de l'huile que la divinité verse sur les hommes en vertu de cette union.

DÉVELOPPEMENTS.

782. — Comparez *Jean*, VI, 6 : *Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam*. Si j'étais un pur homme, ma chair ne vous servirait de rien ; elle ne devient un aliment de la vie

éternelle que par la vertu de ma divinité, ou parce que j'ai en moi l'esprit vivifiant de Dieu comme mon propre esprit. De là vient que la résurrection et la transfiguration du Christ, *Rom.*, VIII, *voy.* ci-dessus 755, sont également attribuées au Saint-Esprit, comme elles le sont d'ailleurs au Père. C'est par l'Esprit que le Christ se laisse conduire dans le désert, *Luc.*, IV, 1; c'est dans le Saint-Esprit qu'il s'offre lui-même en sacrifice, *Hebr.*, IX, 14; c'est dans le Saint-Esprit qu'il chasse les démons, *Matth.*, XII, 28. Et il dit de lui-même en termes généraux : *Spiritus Domini super me, propter quod misit me, evangelizare pauperibus misit me*, Luc, IV, 18. C'est en conformité de ce rapport du Saint-Esprit avec son humanité que le Christ, après avoir dit que le Père est plus grand que lui, dit également du Saint-Esprit : *Quicumque dixerit verbum contra Filium hominis remittetur ei, qui autem dixerit contra Spiritum sanctum, non remittetur ei*, Matth., XII, 31, 32.

783. — Les objections que les adversaires de la divinité du Saint-Esprit peuvent tirer de l'Ecriture sont incomparablement moins nombreuses que celles qu'on peut y trouver contre la divinité du Fils, à cause de la diversité de langage résultant de sa double nature. La plupart tombent plutôt sur la substantialité et la personnalité distinctes du Saint-Esprit que sur sa divinité : nous les avons déjà appréciées sous ce point de vue. Contre la divinité, on n'allègue directement que quelques expressions évidemment figurées, qu'on interprète dans le sens propre. Ainsi, la figure contenue dans ces paroles : *Nolite contristare Spiritum sanctum Dei*, Eph., IV, 30, s'applique également à Dieu et s'explique d'elle-même. Plus difficile est l'explication de celle-ci : *Sed et ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, Rom., VIII, 26. Dire que c'est l'Esprit-Saint qui nous fait prier n'est pas un sens faux, mais il est trop faible, car il s'agit précisément d'appuyer nos prières et d'en fortifier la vertu. Mieux vaudrait dire que le Saint-Esprit, en nous faisant prier comme il faut, fait nos prières siennes, qu'étant lui-même « l'esprit du Fils, » l'aspiration ineffable de l'amour du Fils pour le Père, il entre pour ainsi dire lui-même dans nos prières et nous est un gage que nous serons exaucés.

784. — IV. Nous trouvons enfin dans le nouveau Testament, en termes non équivoques, le rapport d'origine que le Saint-Esprit soutient avec les deux autres personnes. Ce rapport, il est vrai, ne résulte pas de son nom même, comme lorsqu'il s'agit du Fils; car il n'y a rien dans le terme de Saint-Esprit qui indique une relation d'origine. Mais on le trouve dans l'expression « d'esprit de Dieu, » qui, d'après saint Paul, I *Cor.*, II, a le même sens que « Esprit sorti de Dieu, » *ex Deo*. Comme le Fils est Dieu aussi bien que le Père, qu'il est un seul Dieu avec lui, et qu'il n'y a aucune raison de lui refuser la position de principe à l'égard du Saint-Esprit, « l'Esprit de Dieu » doit nécessairement être l'Esprit des deux. Cela est également énoncé en ce qui regarde le Fils d'une manière surabondante et en diverses manières, surtout dans le discours de la dernière cène.

785. — On y voit notamment 1° que le Saint-Esprit est aussi bien nommé « l'Esprit du Fils » que l'Esprit du Père, et que, quand on fait ressortir sa procession du Père, il est désigné comme Esprit de vérité, c'est-à-dire de la vérité du Père subsistant dans le Fils. Cela est énoncé 2° dans l'endroit où le Sauveur affirme expressément que le Saint-Esprit, comme Esprit de vérité, prend et reçoit du Fils ce que le Fils a reçu du Père, et le possède en commun avec lui. 3° Cela est énoncé dans l'endroit où Jésus-Christ déclare que le Saint-Esprit est envoyé par le Fils aussi bien que par le Père, c'est-à-dire qu'il est envoyé au dehors, ce qui n'est possible que si le Saint-Esprit tient du Fils son existence éternelle en Dieu. 4° Enfin, la procession du Saint-Esprit du Fils est la condition essentielle de l'ordre constant dans lequel les trois personnes se succèdent dans l'Ecriture, car aucun autre ordre organique ne se peut concevoir entre elles.

DÉVELOPPEMENTS.

786. — *Ad* 1. L'Esprit saint est expressément nommé l'Esprit du Fils : *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem : Abba Pater*, Gal., IV, 6. Il est plus souvent nommé Esprit du Christ, *Rom.*, VIII, 9; I *Pierre*, I, 11, Esprit de Jésus-Christ, *Phil.*, I, 19. On peut dire, il est vrai, en ce qui est de ces derniers passages, où les noms de Christ, de Jésus-Christ, désignent le Fils de Dieu en tant qu'homme, que le génitif

exprime aussi l'habitation du Saint-Esprit dans l'humanité du Christ. Mais le Saint-Esprit n'habite pas dans l'humanité du Christ comme chez les hommes ordinaires; ce n'est pas un esprit étranger, mais le propre Esprit de la personne dans laquelle l'humanité subsiste, et cette personne qui le possède en propre peut aussi le communiquer à d'autres. Ainsi ce rapport à l'humanité du Christ n'est qu'accessoire; il suppose le rapport d'origine, qui est le principal.

Voyez le 9e anathématisme de saint Cyrille d'Alexandrie : « Si quis unum Dominum Jesum Christum glorificatum dicit a » Spiritu sancto, tanquam qui aliena virtute per eum usus » fuerit... ac non potius fatetur ejus proprium Spiritum, » ἴδιον αὐτοῦ τὸ πνεῦμα... anathema sit. » Saint Cyrille, expliquant cet anathématisme au concile d'Ephèse, disait : « Unigenitum Verbum homo factum manet tamen Deus... » proprium habens Spiritum sanctum ex ipso et essentia- » liter in ipso existentem, » ἴδιον ἔχων τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ οὐσιώδως ἐμπεφυκὸς αὐτῷ πνεῦμα ἅγιον. En niant que le Saint-Esprit tire son origine du Fils, les schismatiques doivent nier que le Saint-Esprit appartienne au Fils. Ils doivent nier aussi que le Saint-Esprit soit dans le Fils de la manière qu'indique saint Paul, II *Cor.*, *loc. cit.*, lorsqu'il dit qu'étant l'Esprit de Dieu, il est et doit être en Dieu; car être en Dieu, est ici parallèle à « être de Dieu, » et l'immanence exprimée par le mot *en* ne dit rien autre chose sinon que le Saint-Esprit, précisément parce qu'il a son origine dans la nature la plus intime de Dieu, réside et demeure dans son fond le plus intime. On a pleinement raison aussi de s'appuyer sur les paroles que le Sauveur prononça pendant la dernière cène, et dans lesquelles il appelle par trois fois l'Esprit saint « l'Esprit de vérité, » pour en conclure que le Saint-Esprit tire son origine du Fils. Il est vrai que son intention manifeste, en l'appelant ainsi, est de montrer que le Saint-Esprit est apte et destiné à communiquer toute vérité à la créature, ou à lui rendre témoignage; qu'il le peut et le doit dans une mesure plus abondante encore que le Fils ne l'a fait sur la terre dans son humanité. Mais c'est justement parce que ces mots « Esprit de vérité » doivent contenir le motif pour lequel le Saint-Esprit est apte et destiné à cela,

qu'ils doivent exprimer directement le caractère personnel du Saint-Esprit, sa nature et son origine; par conséquent ils doivent signifier ceci : l'Esprit de la vérité même, ou le propre Esprit de la vérité; de même que, dans le livre de la *Sagesse*, le Saint-Esprit figure comme esprit de la sagesse.

En saint Jean, XIV, où il emploie ce terme pour la première fois, le Sauveur avait dit auparavant : « Je suis la vérité. » Il l'emploie une dernière fois (ch. XVI), et il ajoute que « l'Esprit de vérité » enseignera toute vérité, parce qu'il ne parle pas de lui-même, mais qu'il reçoit du Fils ce qu'il annonce. C'est en ce sens que plusieurs Pères entendent cette expression, surtout parmi les grecs, tels que : saint Basile, *contra Eunom.*, lib. II, *in fin.*, *Didym.*, *de Spiritu sancto*, lib. II, en divers endroits (Thom., *Caten.*, in Joan., XIV-XVI), et surtout Cyril. Alex., *in Joan.*, lib. IX, cap. XLIV, et lib. X, cap. XXXIII. Ces derniers ajoutent en outre que le Saint-Esprit procède du Père en ce qu'il procède de la vérité engendrée par le Père, ou qu'il procède comme esprit de sa vérité, ainsi qu'on le voit également au second passage du discours de la cène, où il est question de l'Esprit de vérité, *Jean*, XV, voy. ci-dessous *sub* 3.

787. — *Ad* 2. Le passage dont il s'agit est ainsi conçu : *Cum autem venerit ille* (c'est-à-dire : Paraclitus quem mittam ad vos) *Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso, sed, quæcumque audiet loquetur... Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. Omnia quæcumque habet Pater mea sunt*; *propterea dixi : quia de meo accipiet et annuntiabit vobis*, Jean XVI, 13-15.

Ces trois propositions, dont la precédente explique et justifie toujours celle qui suit, contiennent trois arguments : 1° Si le Saint-Esprit ne parle pas de lui-même, ἀφ ἑαυτοῦ, mais du Fils, de qui il a entendu, suivant ce qui est expliqué ensuite, cela doit s'interpréter dans le même sens que ces paroles que le Fils dit de lui-même : *A me ipso facio nihil, sed sicut docuit me Pater, hæc loquor*, Jean, VIII, 26, 28; cela veut dire, selon l'interprétation de tous les Pères, que le mot entendre est synonyme de « prendre connaissance, » que l'opération du Fils est ramenée au Père, parce qu'il tire de lui son origine. *Voy.* Cyrill. Alex., *in Thesauro*, t. V, Part. I, quæst. CCCL : « Ne quis suspicaretur doctrinam Spi-

» ritus sancti aliquando non fore secundum ejus mentem, » ostendit manifeste quod cum ipsius (Filii) sit Spiritus, » etiam verba ex ipso (Filio) administrabit... ac si mel de » qualitate naturali quæ sibi inest dicat : nihil ex se ipsa » gustantium sensui immittet, sed ex meo accipiet. »

2° Ces mots : *loqui ex Filio*, signifient que le Saint-Esprit recevra du Fils ce qu'il énoncera, ou plus exactement, qu'il prendra de ce qui appartient au Fils, ἐκ τοῦ ἐμοῦ *(de meo)*. Or, comme les personnes divines possèdent en commun et sans restriction l'essence et toute perfection, une personne ne peut recevoir d'une autre sans recevoir aussi l'essence, suivant ce que tous les Pères disent du Fils par rapport au Père. Saint Athanase remarque, *Epist. ad Serap.*, lib. XXI, sur ces paroles et sur les précédentes, que le Saint-Esprit a le même rang, le même rapport au Fils, que le Fils au Père : « Filius quippe a Patre mittitur : sic enim, inquit, » Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum mitteret, » ἀπέστειλεν. Filius autem mittit Spiritum sanctum : Si enim, » inquit, ego abiero, mittam Paracletum; Filius item Patrem » clarificat, dicens : Ego te clarificavi; Spiritus vero clari- » ficat Filium : Ille enim, inquit, me clarificabit; præterea » Filius ait : Quæ audivi a Patre, hæc loquor in mundo; » Spiritus autem a Filio accipit : De meo enim, inquit, » accipiet et annuntiabit vobis; insuper Filius venit in » nomine Patris; pariter etiam de Spiritu sancto ait Filius : » Quem mittet Pater in nomine meo. Cum igitur eumdem » ordinem et eamdem naturam (eamdem proprietatem ac » relationem naturalem) habeat Spiritus ad Filium, qualem » habet Filius ad Patrem, quomodo qui Spiritum dicit » creaturam, non idem necessario de Filio sentiat? Si enim » Spiritus Filii est creatura, consequens erit ut et Verbum » Patris creaturam dicant. » Saint Cyrille d'Alexandrie fait sur ce passage la remarque que voici : « Quoniam (Spiritus) » consubstantialis est Filio et modo Deo congruente per » ipsum procedit, καὶ προεῖσι θεοπρεπῶς δἶ αὐτοῦ, omnem ejus » perfectissimam in omnibus operandi vim atque efficaciam » habens, idcirco ait : Quia de meo accipiet... Extra repre- » hensionem ergo et calumniam omnino est si ab Unigenito » quidquam accipere dicitur Spiritus ejus; nam cum per » ipsum naturaliter procedat, utpote qui ejus est proprius

» Spiritus, cum omnibus quæ perfecta habet accipere dicitur
» quæ sunt ejus, προϊὸν γὰρ δι' αὐτοῦ φυσικῶς, ὡς ἴδιον (πνεῦμα) αὐτοῦ,
» μετὰ πάντων, ὧν ἔχει τελείως, λαμβάνειν λέγεται τὰ αὐτοῦ. »

3° Jésus-Christ explique comment et pourquoi le Saint-Esprit peut et doit recevoir tout du Fils : c'est parce que le Fils a en propre tout ce que possède le Père, et qu'étant co-possesseur il peut non-seulement transmettre ce qu'il reçoit du Père, mais doit aussi concourir à chaque transmission du bien commun. En recevant ainsi du Fils, le Saint-Esprit est avec lui dans le même rapport que le Fils avec le Père; car le Fils, en vertu de son origine du Père, est aussi, en ce qui regarde le Saint-Esprit, tellement un avec le Père, que ce qu'il reçoit de lui, il peut non-seulement le transmettre, mais le donner de soi. Et cela est vrai également du Saint-Esprit en tant qu'il est le souffle de la vie divine, d'autant plus que Jésus-Christ a dit, *Jean*, v, 26 : *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso*. Comparez S. Hilaire, *de Trin.*, cap. VIII, n. 20 : « Cum
» ait : Omnia quæcumque habet Pater sua esse; et idcirco
» dixisse se de suo accipiendum esse, docet etiam a Patre
» accipienda a se tamen accipi, quia omnia quæ Patris sunt
» sua sunt. Non habet hæc veritas diversitatem, nec differt
» a quo acceptum sit, quod datum a Patre datum referatur
» a Filio... Quod unum ambo sunt (Pater et Filius), ejusdem
» in utroque per generationem nativitatemque divinitatis
» significatio est, cum id quod accipiet a Patre Spiritus
» veritatis, id Filius dandum a se esse fateatur. »

788. — *Ad* 3. Jésus-Christ, dans son discours de la dernière cène, déclare d'abord que le Saint-Esprit a été envoyé par le Père à sa prière, *Jean*, XIV, 16, et en son nom, *ibid.*, 26; mais il dit plus tard que lorsqu'il sera sorti du monde et retourné à son Père, il enverra lui-même le Saint-Esprit de la part du Père, παρὰ τοῦ πατρὸς : *Cum autem venerit Paraclitus quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit*, παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται; *ille testimonium perhibebit de me*, Jean, XV, 16 et : *Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero* (πορευθῶ, savoir : *ad Patrem*), *mittam eum ad vos*. Or, il est évident, par des raisons intrinsèques, comme par le langage constant de l'Ecriture, qui ne dit jamais que le Père est envoyé par une autre personne, puis qu'il ne tire son

origine d'aucune, et c'est aussi la doctrine unanime des Pères, que ces deux choses : conférer une mission et devenir ainsi le principe de l'action d'une autre, puis exercer la mission qu'on a reçue parce qu'on procède d'une personne divine, ne se peuvent concevoir qu'autant qu'une personne tire d'une autre son origine.

D'après cela, la mission de la part du Père ne peut constituer une différence essentielle avec la mission de la part du Père et du Fils. C'est plutôt une mission commune à l'un et à l'autre, car les paroles du Sauveur que nous venons de voir concordent avec celles où il déclare qu'après être retourné à son Père, il accomplira la mission comme étant assis à sa droite. De même quand Jésus-Christ assure que l'Esprit qu'il enverra de la part du Père procède, ou plus exactement, vient du Père, cette mission ne constitue pas une différence avec la sienne; car ni ces paroles ne contestent la mission du Fils, ni elles ne nuisent à la procession du Saint-Esprit. Elles supposent au contraire cette procession et cette mission de la part du Fils; elles se bornent à faire ressortir que le Paraclet qui sera envoyé par le Fils de la part du Père comme esprit de vérité, ne viendra pas seulement du Fils, mais aussi du Père, qu'il rendra témoignage au nom du Père pour le Fils. Car le Père, en envoyant et en manifestant le Saint-Esprit, continuera en faveur de Jésus-Christ le même témoignage qu'il lui a rendu autrefois par les miracles opérés dans son humanité et par son humanité. *Ego sum qui testimonium perhibeo de me ipso, et testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater*, Jean, VIII, 18.

Dans cette liaison de pensées, le Sauveur n'avait pas besoin de mentionner que le Saint-Esprit procède de lui. Cette expression : « qui procède du Père et de moi » aurait au contraire troublé les idées, car ces mots « et de moi » n'avaient rien à faire avec le témoignage que le Père rend du Fils [1]. Mais quand il s'agit de faire ressortir le témoignage du Père en faveur du Fils, quand le Fils en tant que

[1] En général, le Saint-Esprit figure dans tout le discours de la dernière cène comme devant remplacer le Père pour le Fils qui va partir. C'est pour cela qu'il se nomme Paraclet, consolateur : il est donné comme un gage de l'amour du Père pour les hommes. Or, il ne peut être tel qu'en étant l'Esprit

Verbe du Père résidant dans le sein du Père, se rend témoignage à lui-même en tant qu'homme, I *Jean*, v, 7, et que le Saint-Esprit énonce tout ce qu'il énonce comme venant aussi du Fils, *Jean*, XVI, 13, cette procession est affirmée dans ces paroles : « L'Esprit de vérité qui procède du Père ; » elles signifient que l'Esprit procède du Père par la vérité subsistante, qui est le Fils. Ici, on ne peut exclure le Fils comme principe du Saint-Esprit, 1° parce qu'il n'est pas dit : *a solo Patre*, ce qui troublerait de nouveau le contexte ; 2° il n'est pas même dit « du Père, » mais « de la part du Père, » *παρὰ*, afin de ne pas exclure le Fils ; car dans le même contexte, la mission du Saint-Esprit de la part du Père est expressément imputée au Fils. 3° Jésus-Christ attribue généralement au Père tout ce qui lui revient en vertu de son origine, mais principalement ses œuvres divines. Ainsi il est difficile de donner à une doctrine un plus fragile appui que celui que les schismatiques trouvent dans ces paroles, et ce sont pourtant ces paroles, dont ils brisent violemment le lien, qui constituent toute la base de leur opposition. Saint Augustin n'hésite pas même à affirmer que quand Jésus-Christ aurait dit : l'Esprit que je vous enverrai n'est pas mon Esprit, mais l'Esprit du Père, il ne s'ensuivrait point qu'il ne fût pas sien. « Cur Filius dixit : De Pater procedit? » Cur putas, nisi quemadmodum ad eum solet referre quod » ipsius est, de quo et ipse est? Unde illud est quod ait : » Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me. Si » igitur hic intelligitur ejus doctrina, quam dixit non meam, » sed Patris, quanto magis et illic intelligendus est et de » ipsæ procedens Spiritus sanctus, ubi sic ait : De Patre pro- » cedit, ut non diceret : De me non procedit, » Tract. in Joann., XCIX. Du reste, les raisons qu'on allègue ici pour exclure le Fils de la production du Saint-Esprit, on pourrait les alléguer aussi pour soutenir que ces paroles : *Ut cognoscant te solum Deum* excluent le Fils de la divinité.

Les Pères trouvent aussi dans la manière dont le Sauveur transmit plus tard le Saint-Esprit aux apôtres sous forme

même du Père, c'est-à-dire le gage de l'amour du Père pour le Fils. De là ent aussi que, selon saint Paul, *Gal.*, IV, 6, le Saint-Esprit est envoyé du Père comme esprit de son Fils, quand il est désigné comme le médiateur de l'amour filial et confiant des enfants adoptifs de Dieu envers le Père.

symbolique, par l'insufflation, une image sensible de la mission intérieure et invisible du Saint-Esprit par le Fils dans sa divinité ; car l'insufflation du Saint-Esprit dans la créature dépend de l'insufflation de sa personne par le Fils, ou plutôt de ce que le Saint-Esprit, comme souffle de Dieu, est essentiellement aussi le souffle du Fils de Dieu. *Voy.* les textes des Pères dans Ruiz, *de Trin.*, disp. LXVI, sect. III, etc. Saint Athanase disait : *Cum insufflasset, dedit illum ex se discipulis,* ad Serap., lib. III, n. 1.

789. — *Ad* 4. Relativement à l'ordre selon lequel les trois personnes sont citées dans la formule du baptême et dans le *point* de saint Jean, saint Basile fait la remarque suivante : » Discant Spiritum eodem modo pronuntiari (id est : relative conjungi) cum Domino (Filio) quomodo et Filius pronuntiatur cum Patre. Nomen enim Patris et Filii et Spiritus sancti similiter editum est. Itaque quemadmodum se » habet Filius ad Patrem, ita et ad Filium sese habet Spiritus, secundum traditum in baptismo verborum ordinem. » Quodsi Spiritus Filio junctus est, Filius autem Patri, » liquet ipsum etiam Spiritum Patri adjungi... Unus autem » est Spiritus sanctus ipse quoque singulariter enuntiatus, » per unum Filium uni Patri copulatus ac per se complens » glorificandam super omnia ac beatam Trinitatem, » *de Spiritu sancto*, cap. XVII, 18.

§ 110. Doctrine de l'ancien Testament sur la Trinité, et en particulier sur l'ange de Jéhova, le Fils de Dieu et la Sagesse éternelle.

Ouvrages à consulter : Kuhn, *la Trinité;* Scholz, *Theol. de l'ancien Testament,* § XXIX-XXX ; Franzelin, *Thes.* VI-VII.

790. — Bien que la doctrine de la Trinité ne soit pas précisée d'une manière aussi complète, aussi nettement accentuée et mise dans un aussi vif relief dans l'ancien Testament que dans le nouveau, elle ne laisse pas d'y être énoncée en divers endroits. Non-seulement le nouveau lui fait de nombreux emprunts sur la personne et les attributs personnels du Fils et du Saint-Esprit, notamment sur les noms de « Fils » et « d'Esprit, » qu'il applique à ces deux personnes, et dont il se sert comme d'arguments surtout

pour établir la divinité du Fils (surtout *Hebr.*, I); mais on peut admettre, d'après quelques passages, que les juifs, au temps de Jésus-Christ, avaient déjà ou pouvaient avoir, indépendamment de sa prédication, des idées précises sur les trois personnes [1]. Il est vrai que plusieurs des expressions de l'ancien Testament [2], qui *peuvent*, d'après le langage analogue du nouveau, être rapportées au Fils et au Saint-Esprit en tant que personnes, et qui sans doute devaient l'être dans l'intention de l'Esprit-Saint qui a inspiré les auteurs sacrés, ne sont pas en soi assez claires et décisives pour montrer *d'elles-mêmes* ce rapport. Mais on en trouve aussi un grand nombre qui ne sont nullement équivoques; elles présentent même, en ce qui est de la personne du Fils, toute une doctrine parfaitement développée et tellement à la hauteur de celle du nouveau, qu'il semble que celui-ci se borne à la reproduire. Telle est par exemple la doctrine du Verbe ou du Fils de Dieu en saint *Jean*, ch. I, et *Hebr.* I, comparée à celle des *Proverbes*, ch. VIII, et de la *Sagesse*, VII.

791. — La raison pour laquelle la personne du Fils ressort aussi distinctement, c'est que l'ancien Testament tout entier n'était qu'une préparation, une annonce de la mission et de la manifestation du Fils dans l'incarnation. La personne du Saint-Esprit, au contraire, se montre moins visiblement, parce que sa mission et sa manifestation supposent celles du Fils, et que leur annonce devait naturellement être proclamée par le Fils de Dieu incarné. Cependant comme sa procession éternelle, de même que sa mission dans le temps, dépendait de la procession et de la mission du Fils, et y était virtuellement contenue, la procession et la mission du Saint-Esprit comme « Esprit de sagesse » sont indiquées avec une suffisante clarté dans la description du Fils en tant que « sagesse engendrée. » Elles ressortent surtout avec beaucoup de netteté dans le dernier des livres sapientiaux, qui est le plus voisin du nouveau Testament. Nous allons donc montrer comment la doctrine de l'ancien

[1] Voyez surtout le témoignage de saint Jean-Baptiste sur le baptême au Jourdain, *Jean*, I, 32, 34, et la conduite de l'aveugle, qui ayant appris que Jésus était le Fils de Dieu, tomba à genoux pour l'adorer, *Jean*, III, 35 et suiv.

[2] Par exemple : *Verbo Domini cœli firmati sunt et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum*, Ps. XXXII, 6.

Testament sur la Trinité divine se concentre autour de la personne du Fils.

DÉVELOPPEMENTS.

792. — On a souvent considéré comme une vague indication d'une pluralité des personnes divines le pluriel des noms de Dieu *Elohim*, *Adonaï*, *Schaddai*, bien que la langue permette de le prendre pour un pluriel de majesté. Cette indication devient plus précise quand le pluriel est déterminé par le contexte : *Ait* (Deus-Elohim) : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, Gen., I, 26. Le singulier de ce passage : *Et creavit Deus hominem ad similitudinem suam*, marque au contraire l'unité de Dieu. Les saints Pères trouvent quelque chose de plus net encore relativement aux trois personnes dans le mot trois fois répété de *saint*, en Isaïe, VI, non-seulement à cause de cette simple répétition, mais parce que le Dieu dont il est parlé ici figure dans le nouveau Testament tantôt sous le nom de Christ, tantôt sous celui d'Esprit saint. *Voy.* ci-dessus, n. 771. Où les trois personnes paraissent parfaitement distinctes, aussi distinctes que dans les formules trinitaires du nouveau Testament, et surtout que dans la prière de la dernière cène, c'est dans cette prière du Sage : *Deus patrum meorum et Domine misericordiæ, qui fecisti omnia Verbo tuo* (ἐν λόγῳ σου, *in Verbo* ou *per Verbum*), *et Sapientia tua constituisti hominem... da mihi sedium tuarum assistricem Sapientiam... Sensum autem tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam* (σοφίαν, sans article) *et miseris Spiritum sanctum tuum ex altissimis*, Sag., IX. *Voir* sur ces dernières paroles I *Cor.*, II, 10, 11.

793. — La seconde des personnes divines, dans l'ancien Testament, se présente surtout sous trois formes progressives, qui s'échelonnent dans autant de périodes. La période de David, qui correspond à la seconde forme, constitue la transition de la première à la troisième. La première forme prélude à la mission et à la manifestation future de la seconde personne, dans les théophanies du temps des patriarches, de Moïse et des juges. La seconde personne y figure encore d'une manière toute générale, comme un envoyé qui sort de Dieu, qui le représente et porte lui-même son nom. Sous la seconde forme, nous avons la prédiction

directe de l'incarnation d'une personne divine; nous y voyons en outre qu'un Fils de David sera Fils de Dieu et Dieu lui-même; en vertu de sa filiation divine il apparaîtra comme le Roi et le Prêtre par excellence, et l'Epoux spirituel des âmes. La troisième forme enfin nous présente une description expresse et détaillée de l'origine et de la nature divine de cette personne, fondement de la triple fonction qu'elle exercera dans l'humanité.

794. — I. Dans les récits des théophanies, surtout pendant l'époque qui a précédé David, il est souvent parlé d'un envoyé de Dieu, *Maleach Jehovah*, ou *M. Elohim*, *Angelus Domini*, qui est appelé Dieu et investi de son autorité; il représente sa puissance et son autorité au dehors. Il apparaît surtout comme le prince et le chef du peuple élu, comme celui qui révèle Dieu au dehors, « l'ange de la face, » *Angelus faciei*, Is., LXIII, 9, ou simplement, la « face de Dieu, » Exod., XXXIII, 14; Deut., IV, 37. Il est vraisemblable, cependant, que c'était le plus souvent ou même toujours un ange créé qui était l'instrument immédiat de l'exécution des théophanies et qui parlait au nom de Dieu. Il semble aussi que le terme « d'ange du Seigneur » doit en plusieurs endroits se rapporter directement à des anges créés.

Quoi qu'il en soit, les textes dont nous parlons éveillent involontairement, dans leur ensemble, l'idée qu'il s'agit en même temps d'un envoyé supérieur de Dieu, dont l'ange créé n'est que l'organe, que c'est à lui qu'il faut attribuer directement et dans leur pleine acception les prédicats et les fonctions que nous avons vus.

DÉVELOPPEMENTS.

795. — Cette manière de concevoir la mission et la manifestation du Fils de Dieu dans l'ancien Testament est celle de tous les Pères avant saint Augustin; ce dernier lui-même ne la repousse pas, il la modifie seulement, en faisant paraître et parler dans les théophanies un ange créé, mais au nom et en la personne de Dieu. Chez les autres Pères, il règne également différentes vues sur les apparitions particulières de l'ange du Seigneur : cet objet est enveloppé d'une certaine obscurité. *Voy.* les Pères daus Pétau, *de Trin.*, lib. VIII, cap. II; sur saint Augustin en particulier, Fran-

zelin, *de Trin.*, thes. VI. Sur la question même, Franzelin, *loc. cit.;* Patrizi, *de Oraculis ad Christum pertinent.*, p. 80 et seq.; Scholz, *Theol. de l'anc. Test.*, § 29; Rohling, *l'ange de Jéhova*, dans *Tub. Theolog. Quart. Schrift*, 1866. Ce dernier admet cependant que l'ange est un ange créé, mais qu'en sa qualité d'envoyé de Dieu, il représente surtout la seconde personne. Les passages où l'ange de Jéhova se présente ou est conçu comme Jéhova lui-même sont principalement : *Gen.*, XVI, 7, 8, 13, sur le visage d'Agar; *Gen.*, XVIII, sur l'apparition des trois hommes, dont l'un figure constamment à titre de Jéhova; c'est lui qui fait les promesses à Abraham et prédit la ruine de Sodome. C'est à ce point de vue qu'il est dit : *Igitur Dominus* (Jéhova) *pluit super Sodomam et Gomorrham sulphur et ignem a Domino* (Jéhova) *de cœlo*, Gen., XIX, 24. On voit ici deux personnes porter le nom de Jéhova. Comp. *Gen.*, XXII, 11, 14; XXXI, 3, 11, 13. Selon l'hébreu et le grec, l'ange qui apparut à Moïse dans le buisson ardent se nomme l'ange de Jéhova, *Exod.*, III, 2, mais dans le cours du récit, il s'appelle Jéhova et Elohim. Comme conducteur du peuple d'Israël dans le désert, Jéhova marche devant lui, *Exod.*, XIII, 21; ailleurs c'est Maleach-Jéhovah, XIV, 19, celui dont il est dit plus loin : *Ecce ego mittam Angelum meum qui præcedat te et custodiat te in via... Observa eum et audi vocem ejus... quia... est nomen meum in illo*, XXIII, 30, et : *Facies mea præcedet te*, XXXIII, 14.

L'apôtre aussi voit dans celui que les Juifs auraient affligé dans le désert, Jésus-Christ même, I *Cor.*, X, 9. D'après le discours de saint Etienne, *Act.*, VII, 30, 35, 38, ce fut un ange qui porta la parole sur le Sinaï comme dans le buisson ardent. Quand l'apôtre, au contraire, parle d'un « discours fait par des anges, » *Hebr.*, II, 2, d'une « loi ordonnée par des anges, » *Gal.*, III, 19, il entend certainement des anges créés, mais qui sont au service de l'Ange par excellence, de celui que Josué, V, 13 et suiv., appelle le plus élevé des anges de Jéhova. Au livre de la Sagesse, ch. IX, X, les fonctions assignées ci-dessus à l'ange du Seigneur sont attribuées à la sagesse éternelle, et dans la dernière prophétie de l'ancien Testament, *Malach.*, III, 1, « l'ange du Testament » est identifié au Sauveur futur, qui viendra dans son temple en qualité de Seigneur : *Et statim veniet ad templum*

suum Dominator quem vos quæritis. L'alliance ou testament dont il est ici question est sans doute la nouvelle alliance, et c'est à ce point de vue que l'apôtre oppose à Moïse et aux anges Jésus-Christ, comme « médiateur du testament nouveau, *Hebr.*, XII, 24; *Gal.*, III, 19 : *Lex ordinata per Angelos in manu mediatoris.* Par contre, Isaïe, LII, 6, montre que la personne divine qui parlait dans l'ancien Testament est la même qui est apparue dans le nouveau : *Ego ipse qui loquebar, ecce adsum.*

796. — L'ange du Seigneur qui paraît comme l'envoyé de Dieu au monde, surtout à Israël, les rabbins de l'ère chrétienne l'ont appelé métatron (probablement de *metator*, envoyé, ou littéralement : mesureur, parcoureur, comme dans *metari agros, loca)*, et ils ont distingué un mesureur supérieur *(metator emanationis)*, et un mesureur inférieur (*metator creationis).* Le premier représente tellement Dieu qu'il est Dieu lui-même; il se révèle au dehors par le moyen de l'autre, qui n'est pas Dieu, mais une simple créature. Voy. Rohling, *op. cit.*, p. 418 et Scholz, *op. cit.*, p. 157 et suiv.

Déjà précédemment, les targumistes avaient rattaché ensemble le Maleach-Jéhova et la schechinah *(inhabitatio)*, l'habitation de Dieu dans l'arche d'alliance, rendue visible par un nuage, ou simplement la présence de Dieu dans les théophanies sensibles. Ils attribuaient surtout cette habitation et manifestation au Maleach-Jéhova, dans lequel et par lequel Dieu descend vers la créature, et ils la désignaient par le nom personnel de Schechinah. Comme cette Schechinah passait pour l'habitation et la manifestation de la gloire de Dieu, et que le Maleach-Jéhova est appelé dans l'Ecriture même la face de Dieu, parce qu'il est le rayonnement de sa gloire, on l'appelait aussi simplement la gloire de Dieu, ou encore, en tant qu'elle était l'expression de la gloire divine, Dieu ou la Parole (Memrah, *voir* ci-dessous, n. 819). On abusa souvent de ces termes et on s'en servit pour échafauder cette foule de théories fantaisistes et stériles, qui distinguent la cabale et qui furent le prélude du gnosticisme.

797. — II. Dans la période de David, quand le Messie est annoncé comme le Fils de David figuré par Salomon,

II *Rois*, VII, il est également désigné comme Fils de Dieu, d'abord dans la prophétie de Nathan, qui trouve son analogue dans le Psaume LXXXVIII, pris dans un sens figuratif, puis surtout dans les Psaumes II et CIX, où cette filiation est ramenée à une génération divine, qui devient le fondement de la royauté et du sacerdoce du Messie, unique en son genre. C'est sur le principe de cette génération que le Messie se présente comme Dieu, Ps. XLIV, et comme le divin Epoux de nos âmes. Plus tard, l'Ecriture fait rarement allusion à la filiation du Messie, voyez les *Proverbes*, XXX, *Michée*, V, 2, et *Eccli.*, LI ; mais très souvent à sa divinité, et alors il se présente comme une personne distincte de Dieu qui l'envoie et le consacre et comme tirant de lui son origine ; il figure constamment comme l'envoyé et l'oint de Dieu, par exemple *Ps.* XLIV. Que ce soit là le sens de ces passages, cela est d'autant plus certain que plusieurs sont expressément rapportés à la personne du Christ dans le nouveau Testament et servent à la démonstration de sa divinité.

DÉVELOPPEMENTS.

798. — La prophétie de Nathan, II *Rois*, VII, 12 et suiv., dans son sens littéral, s'applique d'abord à Salomon, mais saint Paul affirme, *Hebr.*, I, 5, que ces mots : *Ero illi in Patrem et ipse erit mihi in Filium*, ne conviennent qu'à Jésus-Christ et ne s'adressent à aucune créature. Il en faut dire autant de ces passages du Psaume LXXXVIII, 27 et suiv., qui font allusion aux paroles de Nathan : *Ipse invocabit me : Pater meus es tu, Deus meus, et susceptor salutis meæ ; et ego primogenitum ponam illum, excelsum præ regibus terræ.* — Ce rapport direct au Messie est tout-à-fait certain dans les trois psaumes cités plus haut. *Ps.* II, 6-7 : *Ego autem constitutus* (hebr. unctus) *sum rex ab eo super Sion montem sanctum ejus... Dominus dixit ad me : Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Ps. CIX, 5 et seq. : *Tecum principium* (principatus) *in die virtutis tuæ in splendoribus sanctorum* (sanctitatis) ; *ex utero ante luciferum genui te.* — Kaulen a péremptoirement démontré que cette version est exacte, bien qu'elle diffère du texte masoréthique actuel. Voyez le *Catholique*, 1865, t. II, p. 129 et seq.

Il importe aussi de faire remarquer que dans tous ces

passages c'est Dieu même qui porte la parole pour faire connaître que le Messie est son Fils, de même que, dans le nouveau Testament, à l'occasion du baptême du Sauveur, c'est le Père qui proclame que Jésus est son Fils bien-aimé. Ps. XLIV, 7-8 : *Sedes tua, Deus, in sæculum sæculi; virga directionis virga regni tui. Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem : propterea unxit te, Deus, Deus tuus... præ consortibus tuis.* — Les autres textes relatifs au Fils de Dieu sont les suivants : *Quod nomen est ejus, et quod nomen Filii ejus, si nosti?* Prov., XXX, 4. *Ex te* (Bethlehem) *mihi egredietur, qui sit dominator in Israel, et egressus ejus ab initio, a diebus æternitatis,* Mich., V, 2. *Invocavi Dominum, Patrem Domini mei, ut non derelinquat me in die tribulationis meæ,* Eccli., LI, 14. Les plus importants passages des prophètes sur la divinité du Messie sont : *Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitur nomen ejus Emmanuel,* Is., VII, 14; *Comp.* Matth., I, 23. Puis : *Vox clamantis in deserto : parate viam Domini* (Jehovah)... *Dic civitatibus Juda : ecce Deus vester, ecce Dominus Deus, in fortitudine veniet,* Is., XL, 3-11; *comp.* Marc, I, 13. *Hic est Deus noster et non æstimabitur alius adversus eum; hic adinvenit omnem viam disciplinæ et tradidit eam Jacob puero suo et Israel dilecto suo; post hæc in terris visus est cum hominibus conversatus est,* Baruch, III, 38. Comp. *Zach.*, XI, 3 avec *Matth.*, XXVII, 9; et XII, 10 avec *Jean*, XIX, 37, où Dieu (Jéhovah) est vendu pour trente pièces d'argent et crucifié par son peuple.

799. — III. Tandis que dans les Psaumes, dans les prophéties et dans les Evangiles synoptiques, la seconde personne en Dieu apparaît comme le vrai Fils de Dieu, comme Dieu lui-même; dans les trois livres sapientiaux, les *Proverbes*, l'*Ecclésiastique* et la *Sagesse*, et chaque fois vers le milieu, comme dans l'Evangile de saint Jean, elle est dépeinte sous le nom de Sagesse engendrée de Dieu; sa nature et son origine divine sont décrites avec des détails si expressifs que la plupart des explications du nouveau Testament relatives au Fils de Dieu ne sont qu'une répétition et un résumé de ces descriptions.

Le sujet désigné ici sous le nom de Sagesse est représenté comme l'écoulement substantiel, l'organe personnel de la Sagesse divine engendré de Dieu de toute éternité, dis-

tinct de Dieu son principe, en tant qu'il est son reflet, son miroir et son image, et toutefois de même nature que lui; c'est pourquoi, il est en Dieu et « auprès de Dieu, » exécute et gouverne avec lui toutes ses œuvres extérieures; principe et prince, *principium et princeps*, de toutes choses, il est la source et l'idéal, le médiateur et l'initiateur de la participation à la vie divine qui consiste dans la Sagesse.

800. — Ces peintures servent à préparer la parfaite intelligence de l'incarnation du Fils de Dieu, en même temps qu'elles sont le commentaire des paroles du psalmiste sur la filiation divine et la divinité du Messie. Cela est si vrai que l'on peut dire que les descriptions des trois livres de la Sagesse concordent soit avec les points essentiels du prologue de l'Evangile de saint Jean, soit avec chacun des principaux textes du psalmiste. Elles nous font voir successivement comment l'Oint du Seigneur est, en vertu de son origine et de sa nature divine, 1° le Roi par excellence, *Ps.* II; 2° le Prêtre selon l'ordre de Melchisedech, *Ps.* CIX, et 3° l'Epoux béatifiant des âmes, *Ps.* XLIV. Ainsi, dans les *Proverbes*, VIII, la Sagesse figure comme la Reine de l'univers, qui révèle sa souveraineté en créant toutes choses, de même qu'en saint Jean, I, « tout a été fait par le Verbe. » Dans l'*Ecclésiastique*, XXIV, elle figure comme la prêtresse, la médiatrice de Dieu et des hommes, qui préside au sacerdoce, non pas de la mort, comme le sacerdoce lévitique, mais de la vie, dont elle est la mère véritable, de même qu'en saint Jean, I, le Verbe est « la vie » et « la plénitude de grâce. » Au livre de la *Sagesse* enfin, elle se présente comme une épouse qui vit en société intime avec les âmes, les pénètre, les éclaire et les rend heureuses par sa lumière, de même qu'en saint Jean, I, le Verbe est « la lumière qui éclaire tous les hommes. » Il y a, de plus, dans ces trois descriptions une progression de délicatesse et d'intimité qu'on ne saurait méconnaître, tout comme il y a progression dans le tableau qui retrace l'origine et l'essence divine de la Sagesse éternelle : son caractère spirituel, sa sublimité, sa plénitude deviennent de plus en plus manifestes. Dans les *Proverbes*, VIII, la Sagesse se présente simplement comme engendrée de toute éternité; dans l'*Ecclésiastique*, XXIV, elle est la parole sortie de la bouche du Très-Haut, et au livre de la *Sagesse*, VII, elle

est le rayonnement consubstantiel et inséparable de la splendeur de Dieu.

Avant de rapporter ces textes en détail, nous montrerons d'abord pourquoi la Sagesse dont il y est parlé doit s'entendre de la seconde personne en Dieu.

DÉVELOPPEMENTS.

801. — Remarquons avant tout qu'en soi le nom de Sagesse n'est point un nom de personne, et que, même substantivement, il ne désigne pas de toute nécessité une personne divine, mais plutôt la nature spirituelle de Dieu. *Voy.* ci-dessus § 89. En soi, ce nom ne désigne pas plus une personne divine, il ne se prête pas plus à une pareille distinction que le nom de fils ; car il n'exprime pas de lui-même, comme celui de verbe, λόγος, *Jean*, I, un rapport d'origine. Il faudrait plutôt le placer sur la même ligne que les noms de vie et de lumière, *Jean*, I, et I *Jean* I ; mais on peut aussi, pour la même raison, l'approprier comme ceux-ci à une personne divine à part, non-seulement comme adjectif, mais encore comme substantif et au concret. Dans ce cas, il n'est plus seulement la personnification poëtique d'un être abstrait ; il représente dans une simple figure une personne réelle, la personne divine qui est l'expression et l'écoulement de la Sagesse de Dieu, le « Verbe de la Sagesse, » qu'elle porte et manifeste en elle-même d'une façon spéciale, et dont elle est le représentant naturel et non établi après coup.

802. — Que ce nom soit vraiment employé ici dans le sens concret et personnel, cela résulte de ce que la Sagesse ne paraît pas seulement comme le support de propriétés et d'opérations divines, mais encore, sous les formes les plus diverses, comme une personne émanée de Dieu, comme le principe, la reine de tous les ouvrages de Dieu, précisément en vertu de son origine divine, *Prov.*, VIII, comme la médiatrice entre Dieu et le monde, *Eccli.*, XXIV, douée de la nature et des propriétés de Dieu, *Sag.*, VII. On en sera parfaitement convaincu si l'on considère que la Sagesse est ici décrite avec des expressions aussi fortes, plus fortes même que le Verbe ne l'est en saint Jean, I, ou le Fils de Dieu dans saint Paul, *Hebr.*, I, et *Col.*, I.

L'antiquité chrétienne en était si bien convaincue que,

malgré les difficultés sérieuses que les ariens tiraient du texte grec des *Proverbes*, VIII, elle ne se laissait point ébranler. On ne peut pas même dire que la raison pour laquelle les auteurs sacrés n'emploient pas un terme plus précis, comme celui de Verbe ou de Fils, vient de ce que ces auteurs n'avaient pas l'idée exacte qui correspond à ces noms ; car le livre de la *Sagesse*, IX, 1, emploie précisément le mot *Verbe*, et c'est d'après cela qu'il est dit, *Eccli.*, XXIV, que la Sagesse est sortie de la bouche du Très-Haut. Quant au nom de Fils, il était déjà connu par les prophéties de David, et Salomon lui-même fait ressortir vivement le *genui te*, Prov., VIII. C'est une raison analogue qui a déterminé saint Jean à donner au Fils de Dieu le nom de vie et de lumière; les livres de la *Sagesse*, en parlant de la sagesse innée ou inspirée aux créatures, arrivaient tout naturellement à parler de sa source et de son modèle, la Sagesse substantielle, et ils se servaient du même nom. Ajoutez qu'en Dieu le nom de Sagesse, quoique moins précis, est cependant plus vaste et plus riche que celui de Verbe; il renferme déjà formellement la vie et la lumière que saint Jean, le premier, attribue spécialement au Verbe.

803. — La richesse de ce nom fait aussi qu'il exprime l'effusion de la vie divine non-seulement dans la parole de la connaissance, mais encore dans le souffle de l'amour; il peut donc désigner le Saint-Esprit en tant qu'il est l'esprit de la sagesse du Fils et le comprendre sous la notion commune de « Sagesse qui procède, » sans altérer le rapport prochain et direct de ce nom au Fils comme Sagesse engendrée. C'est justement dans ce nom, au contraire, que la parole de la connaissance se révèle dans sa pleine et vivante propriété, en tant que parole respirant l'amour, embrasée d'amour. Or, comme le but principal des livres sapientiaux est précisément de montrer dans la créature, et surtout dans la créature raisonnable, la sagesse ou la vie de la sagesse dans toute sa perfection, en tant qu'émanation au dehors de l'effusion immanente de la vie de la Sagesse en Dieu, si le nom de sagesse comprend aussi la troisième personne en Dieu, ce n'était pas une raison pour refuser ce nom à la seconde personne, tout au contraire.

804. — Enfin si le sujet désigné par le mot sagesse apparaît

non-seulement sous le rapport grammatical, mais encore dans toute la façon de parler des livres *sapientiaux*, comme un sujet féminin : Fille de Dieu, Reine, Mère et Epouse des hommes, ce n'est pas davantage une raison pour exclure sa signification personnelle, tandis que c'est le contraire pour le Fils de Dieu. Cette façon de parler n'est pas un pur hasard provenant de la forme féminine de ce nom ; elle vient de ce que ce nom est abstrait par son origine, et qu'il correspond, ainsi que nous venons de l'expliquer, à une abstraction réelle, à la sagesse dans les créatures. De là vient que ce nom par son contenu, représente Dieu dans sa bénignité et son humanité, Dieu plein de grâce et de vérité ; tandis que la personne qu'il désigne est, à côté du Dieu tout-puissant d'où elle procède, la manifestation de la clarté, de l'amabilité, de la grâce, de la tendresse, de la chaleur vitale, et aussi l'ordonnatrice et la maîtresse de toutes les œuvres du Tout-Puissant, et spécialement la protectrice, la nourricière et la maîtresse de la créature raisonnable.

C'est pour la même raison que les textes de l'Ecriture qui traitent de la Sagesse éternelle sont appliqués par l'Eglise à Marie, comme étant le siége et le plus parfait modèle de la Sagesse incarnée, l'aurore du Soleil de la vérité éternelle.

805. — 1. Salomon, *Prov.*, VIII, place dans la bouche de la Sagesse une description de son royaume, qu'elle élève au-dessus de tous les empires de la terre ; et ce titre : *Filius meus es tu, ego hodie genui te*, que le Psaume II donne pour fondement à la royauté unique du Messie, il l'explique en disant que la Sagesse a été consacrée la reine de toutes choses, parce qu'elle est née de Dieu avant tous les siècles, qu'elle concourt avec lui à la création de toutes ses œuvres et tire de lui son origine éternelle.

DÉVELOPPEMENTS.

806.—Nous trouvons d'abord ici une description des attributs de la royauté de la Sagesse : la souveraineté absolue de la puissance et de la richesse, de la grâce et de la justice, *per me reges regnant*. De là sa prééminence sur toutes les reines et son empire sur tous les êtres : *Dominus possedit me* (en hébr. m'a gagnée) [1] *in initio* (en hébr. et en grec, l'accusatif : αρχην,

[1] Eve emploie la même expression en parlant de la naissance de Caïn : *Quia possedi filium per Deum*, Gen., IV, 1.

principium) *viarum suarum* (principium operum suorum) *antequam quidquam faceret a principio* (l'hébreu dit : ex tunc, olim). — *Ab æterno ordinata sum* (uncta, id est, in reginam), *et ex antiquis antequam terra fieret. Nondum* (enim) *erant abyssi* (voy. *Gen.*, I, 2), *et ego jam* concepta *eram... ante colles ego parturiebar* (l'hébreu emploie deux fois le terme qui répond à *parturiebar*)... (Imo jam tunc) *quando præparabat cœlos, aderam* (en hébr. *ego ibi*, « j'y étais. ») (Et idcirco etiam) *quando certa lege et gyro vallabat abyssos.... quando appendebat fundamenta terræ* [1], *cum eo eram* (en hébr. *eram apud eum*), *cuncta componens* (hébr. *artifex*). *Et delectabar* [2] *per singulos dies, ludens coram eo in orbe terrarum*; *et deliciæ meæ esse cum filiis hominum.* Il est évident que le texte entier n'est que le développement de ce thème énoncé au début, que la Sagesse, comme « principe des voies, » est sortie de Dieu, par conséquent qu'elle était déjà sacrée reine avant qu'un empire fût créé pour elle sur la terre. C'est pour cela qu'il est dit qu'elle n'est pas née seulement avant la terre, mais qu'elle a coopéré avec celui qui a créé le ciel et la terre, qu'elle y a mis de l'ordre, et qu'elle gouverne encore maintenant, comme en « se jouant, » avec grâce et sévérité. Nous avons donc ici absolument la même chose qu'en saint Jean, I, 1 et suiv., et pour le fond ce que disait le Sauveur : *Pater meus usque modo operatur et ego operor.*

807. — Les Septante, on le sait, au lieu de *possidere*, (ἔκτησε ou ἐκτήσατο), traduisent ἔκτισε, *creavit*, ce qui a fourni aux ariens et à leurs devanciers du troisième siècle, l'occasion de considérer l'origine de la Sagesse comme une création proprement dite. Les Pères répondaient, soit en alléguant l'inexactitude de la traduction, soit, comme l'avait fait déjà le Pape saint Denis dans sa lettre doctrinale, en disant que *creavit principium viarum suarum* était synonyme de *constituere principium et principem*. Ils croyaient aussi que κτίζειν pouvait se prendre en un sens général et que ce sens renfermait

[1] L'hébreu commence ici une nouvelle phrase, en sorte que le *quando* qui précède doit être complété de nouveau par *aderam*. L'hébreu qui correspond à *artifex* peut aussi se rendre par *nutritius*, *lactatus*, d'aprés ce qui est dit en saint Jean : *Unigenitus qui est in sinu Patris*, et la pensée n'est pas moins belle.

[2] *Delectabar* peut aussi se prendre à l'actif : *delectabam*, dans le sens de l'hébreu : *eram deliciæ* (ejus) et du grec : ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρεν.

la génération, notamment la génération spirituelle et divine de la Sagesse, dont il est parlé un peu plus loin. On donnait encore d'autres explications plus alambiquées. Voy. Petav., lib. II, cap. I; Ruiz, *de Trin.*, disp. XCVI, art. V-VI. Quoi qu'il en soit, le verbe κτίζειν ne peut faire ici aucune difficulté. L'*Ecclésiastique*, XXIV, où ce mot présente un sens plus net, n'a pas été objecté par les ariens, probablement parce que la canonicité de ce livre n'était pas universellement reconnue. Nous allons examiner le sens de cette expression.

808. — 2. L'*Ecclésiastique*, ch. XXIV, met dans la bouche de la Sagesse un « éloge d'elle-même, » dont la première partie va de pair avec la description qu'on lit dans les *Proverbes*, sauf que dans ces derniers l'origine de la Sagesse se présente comme une émanation de la bouche, et apparaît ainsi comme une origine spirituelle. Dans la seconde partie, au contraire, il s'agit d'une mission de la Sagesse dans le monde correspondante à sa haute origine; elle se présente comme prêtresse éternelle et comme dispensatrice du pain de vie. Mais comme elle doit être, en qualité de prêtresse, médiatrice entre Dieu et la créature; que c'est par elle que tout être et toute vie procède de Dieu, que tout honneur et toute gloire doit retourner à Dieu, elle figure ici expressément comme issue de Dieu, principe de toutes choses, mais issue avant toutes choses et au-dessus de toutes choses, et elle se nomme elle-même « première née avant toute créature. » Son origine est désignée par le mot « création, » pris dans un sens infiniment plus élevé que lorsqu'il s'agit des êtres qui sont simplement appelés « créatures » et au sujet desquelles Dieu est nommé « créateur de toutes choses. »

DÉVELOPPEMENTS.

809. — La première partie va de pair avec les *Proverbes*, ch. VIII, et s'étend du verset 5 au verset 11 : *Ego et ore Altissimi prodivi* (primogenita ante omnem creaturam, ce qui est une description de : Dominus possedit me principium viarum suarum). *Ego feci in cœlis ut orietur lumen indeficiens* [1] *et quasi*

[1] Les mots placés entre *primogenita* et *indeficiens* manquent dans le grec, mais ils sont exigés par le contexte. Le verset 5, sans *primogenita*, serait

nebula texi omnem terram. Ego in altissimis habitavi et thronus meus in columna nubis. Gyrum cœli circuivi sola, et profundum abyssi penetravi, et in fluctibus maris ambulavi, et in omni gente primatum habui, et omnium excellentium et humilium corda virtute calcavi.

La seconde partie commence au verset 11 et va jusqu'au verset 31; elle se rattache à cette pensée finale des *Proverbes*, VIII : *Deliciæ meæ esse cum filiis hominum*, avec cette remarque que la Sagesse, qui règne du haut des cieux sur tout l'univers, s'est cherché sur la terre cet héritage particulier : *In his omnibus requiem quæsivi et in hæreditate Domini morabor*. A ce désir, le Créateur de toutes choses, dont la Sagesse tire son origine, répond en la chargeant de dresser sa tente en Israel : *Tunc* (id est : dum hoc quærerem) *præcepit mihi* (ou : misit me) *Creator omnium, et qui creavit me* (ὁ κτίσας με) *requievit in tabernaculo meo* (en grec, à l'actif : établit ma tente) *et dixit mihi : in Jacob inhabita, et in Israel hæreditare, et in electis meis mitte radices*. Ce qui suit montre l'accomplissement de cette mission et les fonctions que la Sagesse y exerce : *Ab initio et ante sæcula creata sum* (ἔκτισέν με), *et usque ad futurum sæculum non desinam, et in habitatione* (en grec : tabernaculo) *sancta coram ipso ministravi* (ἐλειτούργησα). Ce qui veut dire : Moi donc, qui suis sortie de Dieu de toute éternité et qui pour cela subsiste éternellement, j'ai commencé mon sacerdoce dans le tabernacle sacré : allusion manifeste au sacerdoce éternel du Fils de Dieu, suivant ce qui est dit *Ps.*, CIX et *Hebr.*, V. Dans l'ancienne loi, il est vrai, ce sacerdoce était exercé extérieurement à Jérusalem par le sacerdoce lévitique, mais celui-ci était alors le seul sacerdoce qui dispensât la vie; aussi, dans les magnifiques peintures qui vont suivre, la sagesse sacerdotale apparaît comme la racine, la mère de la grâce et de la vie.

810. — Le mot *creare*, κτίζειν, auquel correspondait probablement le mot hébreu ayant le même sens, ne peut pas être écarté ici comme dans les *Proverbes*, VIII. De plus, on ne saurait nier que dans cette expression l'origine de la Sagesse

incomplet et les versets suivants ne se rattacheraient à rien. Le verset 6 parle de l'opération créatrice de la Sagesse, qui se déploie dans le ciel et sur la terre, et les versets suivants de l'empire exercé sur le ciel et sur la terre.

ne soit mise en parallèle avec l'origine des êtres qui ont été tirés du néant, et ce parallèle a également sa raison d'être dans le *primogenita ante omnem creaturam.* Il y aurait au moins exagération à soutenir que ces deux termes ont ici le même sens que *creare* dans le sens vague d' « établir ; » ce sens, qui serait compatible avec le latin *creare,* comme dans *procreare filios,* ne le serait pas avec le grec κτίζειν, et de plus, ce mot est évidemment transféré de la création des êtres hors de Dieu à la production interne de la Sagesse.

Il est superflu, au reste, de recourir à de telles échappatoires ; il suffit de dire que le *creare* est dit de la Sagesse divine en un sens tout spécial et signifie, comme dans l'hébreu, que l'activité divine est distinguée de toute activité physique et créée. Ainsi, bien que ce terme exprime surtout le déploiement de la puissance de Dieu et la fonction qu'il remplit en tant que principe dans la création des êtres tirés du néant, on peut dire aussi que la génération éternelle est une création plus parfaite et plus élevée, précisément parce que son produit est tiré non du néant, mais de la substance de Dieu. Cette analogie entre des êtres tirés du néant et la Sagesse produite de la substance divine, présente une foule d'aspects que les Pères se sont plu à relever.

811. — *a*) Le mot *creare* sépare d'abord les productions qui émanent de Dieu de celles qui viennent des créatures. Les premières sont absolues, indépendantes et souveraines ; Dieu y opère seul et par lui-même, et il opère de lui-même tout ce qui est dans le produit, soit par la perfection de sa propre puissance, comme dans les productions extérieures, soit par sa propre substance, comme dans les productions internes.

b) *Creare* désigne l'efficacité propre qui résulte de la parole, quand la production est l'expression d'une pensée ; cette production a lieu par la puissance interne de la pensée même et sans moyen extérieur, contrairement à ce qui a lieu chez les créatures. Cette notion convient aussi bien à la production interne de la Sagesse divine qu'aux productions extérieures ; seulement la première, étant une parole extérieure et identique à la Sagesse de Dieu, n'arrive pas à l'existence par le fait de la parole divine ; elle est la parole

même par laquelle Dieu appelle à l'existence tout être hors de lui.

c) Le mot *creare* signifie que Dieu, au lieu d'opérer seulement quelque chose *dans* un sujet donné, comme sont les créatures, produit directement le sujet lui-même; il ne livre pas sa production à un sujet indépendant de lui, mais la conserve essentiellement par son influence continue et l'enchaîne à son auteur. Or, en Dieu lui-même, la production du Fils n'est pas la production d'une forme dans un sujet donné, c'est la production du sujet même; seulement ce sujet reçoit son être substantiel tout autrement que ne le reçoivent les êtres non divins.

d) Dans ce que nous avons vu jusqu'ici, le mot *creare* exclut de Dieu tout ce qu'il y a d'imparfait dans les productions des créatures; il exclut surtout les défectuosités de la génération physique, et il s'emploie généralement en sens inverse de cette conception matérialiste qui fait sortir de Dieu les êtres vivants par voie d'émanation. Il signifie ici que Dieu produit les êtres vivants sans division ni changement dans celui qui engendre. Et en Dieu, cela est vrai de sa production interne comme de sa production externe; car s'il y a dans la première une communication de la substance de celui qui engendre, il n'y a ni division ni changement. Quant à la forme de la communication de cette substance, elle est justement le contraire de celle qui caractérise la génération physique. Dans la génération physique, c'est la substance de celui qui engendre qui est matériellement donnée à celui qui est engendré, et c'est elle en outre qui dans l'acte de la génération sert de matière ou d'élément vivifiant, de substruction pour la communication de la vie. En Dieu, au contraire, cette forme n'est pas seulement spirituelle, elle est essentiellement vie, c'est la vie même, et dans la génération elle est traitée de la même manière que la vie : elle est simplement communiquée. De là vient que la génération divine et spirituelle a autant d'analogie avec la création divine qu'avec la génération physique.

812. — Tous ces éléments aident à comprendre la notion de la Sagesse, qui sert de base aux développements de l'*Ecclésiastique;* ils expliquent notamment le *prodire ex ore Altissimi*, le *primogenita ante omnem creaturam*, et spécialement

le sacerdoce qui est attribué à la Sagesse. Quant à sa différence d'avec les produits qui résultent de la « création, » l'*Ecclésiastique* la maintient en attribuant à la Sagesse seule d'être *ante sæcula, ex ore Altissimi, primogenita*, c'est-à-dire d'être sortie la première, et sortie par une génération, et en évitant tout ce qui pourrait la faire paraître comme une créature de Dieu, comme une chose « créée, » qui ne serait pas elle-même « créatrice, » mais une « créature. » Ainsi, dès le début, la Sagesse est distinguée de « toute créature qui sort d'elle » par le terme de *primogenita*. Au verset 12, Dieu est appelé, par rapport aux autres êtres, *Creator omnium*, dont le corrélatif est *creatura;* tandis qu'il est dit simplement, à propos de la Sagesse : *Qui creavit me*. Et encore, au verset 14, le grec ne dit pas *creata sum*, mais *creavit me*.

813. — Dans l'explication de ce passage : *Ipse creavit eam* (in Spiritu sancto)... *et effudit illam super omnia opera sua*, *Eccli.*, I, 9, il faut sans doute donner un autre sens à *creare*, supposé l'exactitude de la version *in Spiritu sancto*, qui manque dans le grec ; car la génération éternelle de la Sagesse n'a pas lieu dans le Saint-Esprit. Le vrai sens de ces paroles dépend de ce qui précède et est indiqué par le contexte même. La Sagesse est créée dans le Saint-Esprit en ce sens que c'est par elle que les pensées et les idées divines qu'elle contient se réalisent au dehors ; elle est donc pour ainsi dire reproduite elle-même et créée dans les créatures qui en sont l'image ; ou bien, suivant l'expression parallèle du texte, elle est répandue sur les œuvres de Dieu, *Effudit eam super omnia opera sua. Voy.* Thom., *contr. Gent.*, lib. IV, cap. VIII.

814. — 3. Tandis que les *Proverbes*, VIII, et l'*Ecclésiastique* s'appliquent surtout à faire ressortir, avec l'origine éternelle de la Sagesse, sa dignité et sa puissance divine, le livre de la *Sagesse*, ch. VII et suiv., qui est probablement le dernier en date de l'ancien Testament, et par conséquent la préparation la plus prochaine du nouveau, relève formellement sa nature divine, conséquence de son origine divine, sa consubstantialité et son unité avec le Père, et il la dépeint en termes magnifiques comme l'image consubstantielle de Dieu. Il exalte surtout les attributs qui constituent

sa beauté et son amabilité divine, qui la rendent apte et l'inclinent à former avec les âmes une société étroite, à devenir leur épouse et leur institutrice. La troisième personne divine, « l'Esprit Saint, » « l'Esprit du Seigneur, » apparaît également ici dans une plus vive lumière qu'en aucun autre endroit de l'ancien Testament, en qualité « d'esprit de Sagesse » et dans une union intime avec la seconde personne.

DÉVELOPPEMENTS.

815. — Le chapitre VII nous montre d'abord comment l'homme, pauvre et misérable de lui-même, obtient par la prière « l'esprit de sagesse, » qui emporte avec lui toute espèce de bien et est la source de tout ce qu'on peut désirer. C'est par la Sagesse surtout que toute connaissance nous vient de Dieu, car en sa qualité « d'artiste de toutes choses, » elle peut nous instruire de tout : *Quæcumque sunt absconsa et improvisa didici; omnium enim artifex docuit me sapientia*, vers. 21. L'attribut d'*artifex omnium* fixe le caractère de la Sagesse tel qu'il se montre dans les Proverbes, VIII. Quant à sa qualité d'institutrice parfaite, de maîtresse des âmes, elle résulte de ce qu'elle est la nature même de Dieu, nature toute spirituelle, vigoureuse, claire et sans tache. Cette explication est donnée sous une triple forme : *A posteriori*. L'esprit qui est dans la Sagesse ou qui en sort, est un esprit éminemment parfait, subtil, mobile et pénétrant, et en sortant d'elle il conserve toutes ses propriétés : *Est enim in illa spiritus intelligentiæ sanctus..... omnem habens virtutem, omnia prospiciens et qui capiat* (pervadat) *omnes spiritus*[1]; — 2° *A pari*, par la nature même de la Sagesse : *Omnibus enim mobilibus mobilior est Sapientia; attingit autem ubique propter suam munditiam*; — 3° *A priori*. La Sagesse sort de Dieu de la manière la plus sublime et la plus intime; en vertu de sa divine origine, elle porte en elle-même et reflète toute la puissance et la gloire de Dieu, sa nature dans toute sa pureté et sa netteté, toute son énergie et toute sa bonté. Cette pensée est illustrée par une suite d'expressions bibliques, parfaitement ordonnées et rangées par gradation. *Vapor* (ἀτμὸς, non

[1] Comparez ci-dessus n. 364 et 402. Dans la *Sagesse*, I, 5-7, « l'esprit de sagesse » est traité de la même manière qu'ici.

pas souffle, mais vapeur, telle qu'elle sort de l'eau) *est enim virtutis Dei et emanatio* (ἀπόῤῥοια) *quædam est claritatis* (τῆς δόξης) *omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum in eam incurrit; candor* (ἀπαύγασμα, rayonnement) *est enim lucis æternæ, et speculum sine macula* (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον) *Dei magestatis* (τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας) *et imago* (εἰδών) *bonitatis illius.*

816. — Pour bien sentir la force et la beauté de ce passage, il faut faire les remarques suivantes : Comme il s'agit surtout de la finesse spirituelle de l'essence de la Sagesse, l'auteur sacré choisit d'abord des analogies parmi les substances fluides, et il montre par une gradation successive comment une substance résulte d'une autre, et comment la dernière contient toutes les propriétés de la première. Ainsi c'est *a*) la vapeur qui provient de la dissolution de l'eau, dont elle renferme toute la vertu et la fécondité, *vapor virtutis*. Mais comme la vapeur matérielle éveille l'idée d'une corruption de la substance originaire, et le contraire de la transparence, l'auteur ajoute *b*) qu'elle découle d'une source pure, qu'elle est de même espèce que cette source et forme un torrent. Toutefois cette image implique encore l'idée d'une masse matérielle, divisible et ayant des parties distinctes; c'est pourquoi l'auteur y joint *c*) « l'éclat de la lumière, » lequel ne sort pas de la lumière par un écoulement matériel, mais forme avec elle une seule et même lumière; et cette lumière est appelée « éternelle, » parce que le mot de lumière peut servir de symbole pour désigner la nature divine; c'est pourquoi on ne cite aucun autre attribut de Dieu dont la Sagesse soit le rayonnement.

Cette dernière analogie, qui est séparée des deux précédentes par une phrase intermédiaire, complète et résume les deux premières, et elle est elle-même développée et précisée par deux autres empruntées à la description extérieure d'une substance nettement circonscrite, vivante et personnelle. *d*) Le miroir donne au reflet une consistance plus ferme, et cette addition : *Virtutis Dei,* της τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας, montre que c'est un miroir où la nature ne se reflète pas seulement par son ombre, mais où elle vit et subsiste dans sa réalité, où elle se grave elle-même et resplendit, tout ainsi que le visage de l'homme est le miroir de sa vie intérieure. *e*) L'image, *imago,* εἰκών, prise comme analogie sensible, telle

que serait une statue ou l'impression d'un cachet [1], donne au rayonnement une nouvelle consistance. Ces mots : *bonitatis ejus* (comme lorsque saint Paul se sert de *substantiæ ejus*) montrent que l'image ne représente pas seulement le côté extérieur ou certaines propriétés de l'original, mais qu'elle renferme toute son excellence et sa perfection [2].

817. — La description précédente se termine par cette conclusion : *Et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat, et per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei et prophetas constituit. Neminem enim diligit Deus, nisi qui cum Sapientia habitat; est enim hæc speciosior sole et super omnem dispositionem stellarum; luci comparata invenitur prior*, vers. 27. C'est également en se rattachant à cette description de la nature de la Sagesse, que le Sage dépeint au chapitre VIII l'amabilité de sa personne, les charmes de sa société et les avantages de son commerce : *Hanc amavi et exquisivi a juventute mea, et quæsivi sponsam mihi eam assumere, et amator factus sum formæ illius. Generositatem illius* (id est amatoris) *glorificat* (elle donne à celui qui l'aime, car elle est libérale et généreuse) *contubernium habens Dei*, (sed) *et omnium Deus dilexit eam*, etc. Nous arrivons ainsi, chapitre VIII, à cette magnifique prière [3] par laquelle on demande que la Sagesse descende du trône céleste, où elle siége avec Dieu, créant et gouvernant toutes choses. *Deus Patrum meorum... qui fecisti omnia Verbo tuo et in Sapientia tua constituisti hominem... da mihi sedium tuarum assistricem*, τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον, *Sapientiam... Et tecum Sapientia tua, quæ novit opera tua, quæ et adfuit tunc cum orbem terrarum faceres... Mitte illam de cœlis sanctis tuis et a sede magnitudinis tuæ, ut mecum sit et mecum laboret, ut sciam quid acceptum sit apud te; scit enim illa omnia et intelligit.*

Dans les chapitres X et XI, la Sagesse exerce les fonctions de l'ange de Jéhova. Elle apparaît encore une fois sous des

[1] Saint Paul fait allusion à cette dernière métaphore, quand il parle de « figure de la substance, » χαρακτὴρ, *Hebr.*, I, 3.

[2] Voyez la belle et spirituelle explication de ces termes dans Origène, *de Princip.*, lib. I, cap. II, n. 8 et seq. Cette seule explication, si elle n'a pas été complétée ou modifiée par Rufin, devrait suffire pour établir l'orthodoxie d'Origène et même sa profonde intelligence de la génération éternelle. *Voyez* aussi le Commentaire de Guillaume de Paris, *de Trin.*, cap. XV, in fine.

[3] Elle se rattache aux *Proverbes*, VIII.

traits particulièrement caractéristiques, et qui plus est, sous le nom de Verbe, au chapitre XVIII, 14 et suiv., où l'auteur sacré lui attribue les fonctions de l'ange exterminateur : *Cum quietum silentium tenerent omnia... omnipotens Sermo tuus*, ὁ παντοδύναμός σου Λόγος, *a regalibus sedibus, durus debellator, in mediam exterminii terram prosiliit, gladius acutus* (en grec : sicut gladium acutum) *insimulatum imperium tuum portans; et stans implevit omnia morte, et usque ad cœlum attingebat stans in terra.* Dans cette métaphore d'un géant parcourant le ciel et la terre armé d'un glaive, il est évidemment impossible de voir une simple personnification de la volonté agissante de Dieu, au lieu de la Sagesse personnelle. C'est plutôt une preuve de l'immensité de cette sagesse, dont il est question ci-dessus, et de sa descente des « demeures royales. » — *Voyez* sur l'ensemble les commentaires de Lorin et de Gutberlet.

818. — Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, la troisième personne divine figure souvent au livre de la *Sagesse* comme esprit de la sagesse. C'est elle qui l'envoie et c'est par lui qu'elle entre dans les âmes, les pénètre et les inonde. Cela se voit non-seulement au chapitre VII, vers. 7, 22 et suiv., mais dès le chapitre I, verset 5-7, où elle est nommée tour à tour « Esprit-Saint, Esprit de Sagesse, Esprit du Seigneur, » puis dans la prière du Sage, à la fin du chapitre IX. En examinant de plus près ces passages, on pourrait presque dire qu'il y a là une peinture du Saint-Esprit aussi parfaite que dons le nouveau Testament, et surtout une magnifique exposition des attributs contenus dans ces noms : « Esprit » et « Saint. »

819. — D'après ce qui est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXIV, que la Sagesse personnelle est sortie de la bouche de Dieu, et sans doute aussi, d'après la théorie des Grecs sur le Logos, bien qu'ils entendissent par là la raison plutôt que le Verbe, la théologie juive, dans les siècles qui précédèrent immédiatement le christianisme, remplaça le mot de sagesse par le nom chaldaïque qui correspond à « parole. » Cette *Memrah*, comme ils l'appelaient, ils la mettaient en parallèle avec les anciens noms de l'ange de Jéhova, savoir : Schechinah et Chalcod. Ainsi, au temps de Jésus-Christ, le terme de Parole, pour désigner le médiateur de Dieu et du monde, était géné-

ralement admis chez les juifs, et on s'explique comment saint Jean a pu, au début de son Evangile, se servir de ce mot, sans autre explication, pour désigner une personne, qu'il achève de caractériser par ces expressions : « Il était auprès de Dieu, il était Dieu. » Il en est de même de la réponse que le Sauveur fit à cette demande des Juifs : *Tu quis es? — Principium qui et loquor vobis*, Jean, VIII, 25. On peut supposer que les juifs connaissaient par l'ancien Testament cette façon de désigner le Fils de Dieu.

DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE DE LA TRINITÉ DANS LA TRADITION ECCLÉSIASTIQUE.

820. — L'exposé complet de ce développement regarde plutôt l'histoire des dogmes que la dogmatique [1]. Nous ne donnerons ici de la tradition antérieure au concile de Nicée que ce qui sera nécessaire pour montrer que le dogme formulé à Nicée et à Constantinople était déjà admis et appliqué à cette époque. Nous exposerons au contraire avec plus de détails la tradition des quatrième et cinquième siècles, afin de nous en servir 1° pour donner une notion exacte et complète de cette première formule, notamment des points qui ont été attaqués dans la suite sur le principe ou malgré le principe de cette formule, telles que l'unité absolue de la substance divine et la relation du Saint-Esprit au Père et au Fils; 2° pour mieux saisir dans leurs traits principaux et dans leur développement historique les formules subséquentes et definitives que le dogme a reçues plus tard, et qui ont été préparées par les travaux des Pères du quatrième siècle.

La tradition d'avant le concile de Nicée sur la Trinité et l'unité divine.

§ 111.

Ouvrages à consulter : Petav., *de Trin.*, præf.; Thomassin, *de Trin.*, cap. XXVI et seq.; Kuhn, Schwane, Werner, *op. cit.;* Schwetz, *Dogm.*, t. I, § L, LI, LX; Franzelin, *thes.* LX-LXI; Hagemann, l'*Eglise romaine.*

[1] Consultez : Kuhn, *la Trinité;* Schwane, *Hist. des dogmes;* Werner, *Hist. de la littér. apolog.*, t. I-III.

821. — I. La conviction nette et arrêtée de l'Eglise sur la distinction réelle des trois personnes divines, comme sur l'unité et l'égalité parfaite du Fils et du Saint-Esprit avec le Père, se manifesta dès l'origine par le symbole de sa foi, par la formule qu'elle employait dans le baptême, par la manière dont elle glorifiait Dieu dans ses doxologies, et par les termes dont les martyrs se servaient pour confesser la croyance qu'ils scellaient de leur sang. Dans cette doxologie généralement usitée : *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto,* ou *cum Spiritu sancto,* on rendait gloire aux trois personnes divines, et les martyrs confessaient sous les formes les plus diverses, tantôt la divinité des personnes en particulier, tantôt l'unité divine de toutes les personnes ensemble.

DÉVELOPPEMENTS.

822. — Sur la doxologie, voyez saint Basile, *de Spirit. sancto,* cap. XXV-XXIX. Voici ce qu'il dit de la forme ci-dessus : « Quam qui ab initio præscripserunt tradideruntque » posteris, usu simul cum tempore semper progrediente per » longam consuetudinem in ecclesiis firmaverunt. » A cette formule les ariens voulaient substituer la suivante : *Gloria Patri per Filium in Spiritu sancto.* Elle est sans doute susceptible d'un bon sens, mais elle ne l'a réellement que si l'on admet la première comme également justifiée. — Sur la confession des martyrs, voy. Schwetz, *loc. cit.*, § LI; Franzelin, *loc. cit.*, p. 149 et seq. Mentionnons surtout la *Lettre des habitants de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe,* qui met la doxologie précédente dans la bouche de ce saint. *Voyez* aussi la description du symbole dans saint Irénée, *loc. cit.*, cap. X, et son développement dans Origène, *de Princip.*, lib. I, cap. II.

823. — Nous devons une mention spéciale à la célèbre *Ecthèse de la foi*, du grand disciple d'Origène : « Il n'y a qu'un Dieu Père du Verbe vivant, dit saint Grégoire le Thaumaturge, de la sagesse subsistante, de la puissance et du caractère éternel; parfait générateur d'un parfait, Père d'un Fils unique. Il n'y a qu'un Seigneur, seul d'un seul, Dieu de Dieu, caractère et image de la divinité, Verbe efficace, Sagesse qui comprend l'assemblage de toutes choses, et puissance qui a fait toutes les créatures; vrai Dieu d'un vra

Père, Fils invisible d'un Père invisible, Fils incorruptible d'un Père incorruptible, Fils immortel d'un Père immortel, Fils éternel d'un Père éternel. Et il n'y a qu'un seul Saint-Esprit, qui tient son être de Dieu et qui, par le Fils, s'est manifesté aux hommes; [1] image du Fils, parfaite comme lui; vie, cause des vivants; source sainte, sainteté qui donne la sanctification, par qui est manifesté Dieu le Père, qui est partout et en toutes choses, et Dieu le Père, qui est par toutes les choses. Trinité parfaite, sans division ni changement en sa gloire, en son éternité et en sa souveraineté. Il n'y a donc dans la Trinité rien de créé, rien d'esclave, rien de survenu, c'est-à-dire rien qui, n'ayant pas été d'abord, soit survenu ensuite. Le Père n'a donc jamais été sans le Fils, ni le Fils sans le Saint-Esprit; mais la Trinité, toujours la même, est immuable et invariable. »

824. — II. La foi de l'Eglise en la différence réelle, ainsi qu'en la parfaite égalité et unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, fut surtout vivement accentuée dans sa conduite à l'égard des hérétiques qui niaient la distinction des personnes et s'attaquaient principalement au dogme de la Trinité. Non-seulement, en effet, l'Eglise soutient avec énergie la distinction des personnes, mais elle revendique avec beaucoup d'insistance l'unité et l'indivisibilité absolue de la divinité, qui servait de prétexte à l'hérésie des sabelliens, en combattant toute conception dithéiste. Cette circonstance seule, que la lutte se bornait presque entièrement à maintenir l'unité de Dieu dans la distinction des personnes, et la distinction des personnes dans l'unité, prouve suffisamment que l'Eglise était loin d'admettre quelque inégalité de nature soit entre le Fils et le Saint-Esprit, soit entre ces deux personnes et la personne du Père. Que si, néanmoins, cette pensée se faisait jour dans la chaleur de la dispute contre les sabelliens, par exemple chez Denis d'Alexandrie, ou sur le fondement de la spéculation gnostique ou rationaliste, elle soulevait d'ardentes protesta-

[1] Δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις. Ces mots, que le texte grec met entre parenthèse, manquent dans l'ancienne version de Ruffin et s'adaptent mal au contexte. Ils ont eté sans doute intercalés plus tard. *Voy.* Lequien, *Diss. Damasc.*

tions, et Denis rétracta complétement les vues qu'il avait émises à ce sujet.

DÉVELOPPEMENTS.

825. — Nous avons déjà fait connaître, à propos des règles de la foi, le principal document relatif à l'état de la question, la Lettre dogmatique du pape saint Denis. Avant lui déjà, dans le temps où le sabellianisme faisait effort pour pénétrer dans Rome même, les papes Zéphyrin et Calixte avaient usé du même procédé.

La formule dogmatique de Calixte ne nous est pas parvenue en original; nous ne la connaissons que par la polémique soulevée contre elle par l'auteur des *Philosophumena*, Hippolyte, qui y trouvait l'unité de Dieu si fortement accentuée, qu'il accusait les papes eux-mêmes de sabellianisme, tandis que ceux-ci traitaient de dithéistes les adversaires de leur doctrine sur l'unité divine. Quoi qu'il en soit, il est clair que le pape Denis qualifiait de μονάς la substance indivisible de Dieu, et que Calixte la nommait πνεῦμα, d'après saint Jean, IV, *Spiritus est Deus*, et Jean, ch. VI, où la divinité du Christ est appelée « esprit. » Le Père et le Fils, disait ce pape, sont un seul et même esprit; le Fils n'est pas à l'égard du Père un autre esprit, ou une autre chose, *aliud;* soutenir cela serait admettre deux dieux. Il mettait la même vigueur, de l'aveu de son adversaire, à soutenir la distinction des personnes, car il assurait contre les patripassiens que le Fils seul avait pris la nature humaine et souffert dans cette nature. Il paraît que la formule dogmatique de Calixte était la même que celle qui était en usage dans l'Eglise romaine. Hagemann, *op. cit.*, p. 126, a essayé de la restituer en son entier, d'après les données fournies par Hippolyte.

826. — Peu de temps après, et peut-être dans le temps même où parut la Lettre dogmatique du pape saint Denis, les conciles d'Antioche condamnèrent Paul de Samosate qui rejetait la distinction des personnes. Sabellius, en niant cette distinction, avait fait du Père un homme; Paul, en altérant la véritable incarnation de Dieu, soutenait que l'homme Christ ne méritait la qualité de Dieu qu'en un sens détourné; son existence avant le monde était une pure existence dans la prescience de Dieu. Voici ce que nsou

lisons dans une lettre de ces conciles à Paul de Samosate : » Visum est nobis scripto exponere fidem quam accepimus » ab initio et habemus traditam in catholica sancta Ecclesia » usque in hodiernum diem ex doctrina Apostolorum... » Profitemur et prædicamus Filium esse Sapientiam et Vir- » tutem Dei ante sæcula existentem, non præcognitione, » sed essentia et hypostasi Deum, Dei Filium. Qui vero » repugnat ut non credat et profiteatur Filium Dei Deum » esse ante constitutionem mundi, dicens duos annuntiari » Deos, si Filius Dei Deus prædicetur, hunc judicamus alie- » num ab ecclesiastica regula, τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος, et » omnes catholicæ Ecclesiæ consentiunt nobiscum. »

Si cette lettre n'est pas à l'abri de toute critique, si elle laisse à désirer, il est faux de prétendre [1], comme on l'a fait un siècle plus tard dans le camp des ariens, qu'un de ces conciles d'Antioche ait condamné Paul pour avoir dit que le Verbe est « consubstantiel » au Père. Du reste, les évêques semiariens, qui les premiers mentionnèrent ce fait dans un écrit adressé aux évêques assemblés à Sirmium, déclarèrent eux-mêmes que ce mot avait été alors rejeté, « quia per hanc » unius essentiæ nuncupationem solitarium atque unicum » *(id est : unam personam)* « Patrem atque Filium prædica- » bant, » Hilar., *de Syn.*, n. 18. En tout cas, le fait serait invraisemblable en lui-même, car, à cette époque, l'expression de « consubstantiel » avait déjà été accentuée dans la procédure contre Denis d'Alexandrie.

827. — Denis d'Alexandrie, dans sa lutte contre le sabellianisme, avait employé diverses expressions et images qui semblaient indiquer une inégalité d'essence dans le Fils ; il fut accusé auprès du pape saint Denis d'avoir nié la « consubstantialité » du Fils avec le Père. Aux reproches du pape, il répondit que pour le fond sa doctrine concordait avec cette expression. *Voy.* S. Athan., *de Sent. Dion.*, surtout n. 18. Les explications de Denis rapportées par saint Athanase, sur l'éternité de l'origine du Fils, son unité indivisible et sa consubstantialité avec le Père s'accordent parfaitement avec le symbole de Nicée.

[1] *Voy.* contre l'exactitude de cette assertion, Maran., *de Div. Jes. Chr.*, lib. IV, c. XXXIX ; de Magistris, *Præf. in op. Dion. Alex.*, n. 18 et seq. ; pour : Héfelé, *Hist. des conciles*, t. I, § 9.

La plus ancienne trace du terme d'ὁμοούσιος, et de la distinction entre οὐσία et ὑπόστασις, dans le sens que ces mots reçurent plus tard, se trouve justement dans Origène, que plusieurs autres expressions avaient fait passer pour un précurseur de l'arianisme. Elle figure dans ses scholies *in Matth.*, cap. XXVIII, n. 18, publiées par Gallandi. Origène y explique ainsi la formule du baptême : « Un seul apporte le salut, un seul est le salut; un seul est le Pere vivant, le Fils et le Saint-Esprit. C'est un seul, non par la fusion des trois, mais par une seule essence; par contre, il y a trois hypostases, parfaites en tout et en relations réciproques. Le Fils est engendré du Père selon la nature, c'est pourquoi il naît consubstantiel. Dieu n'est point un corps; aussi Dieu incorporel n'est pas né d'un écoulement, d'un mouvement ou autre chose semblable; la génération est immanente, ἐνυπόστατος; le Fils est né de l'essence du Père. »

828. — III. Dans les ouvrages antérieurs au concile de Nicée, la doctrine catholique de la Trinité a été souvent traitée ; elle a même été, dans certaines parties, développée et défendue avec beaucoup de détail, surtout dans les écrits contre les sabelliens (1) [1], les seuls qui soient uniquement consacrés à ce dogme, puis dans les ouvrages contre les gnostiques (2) de toutes nuances, et (3) enfin dans les apologies contre les païens.

829. — 1° Il est remarquable que tous les grands ouvrages de controverse entièrement conservés, dirigés contre les sabelliens, émanent d'auteurs schismatiques; ce qui n'est pas sans importance pour leur intelligence et leur appréciation, car on s'aperçoit que malgré leurs efforts pour maintenir l'unité de Dieu, ils ne réussissent pas toujours dans l'exécution. Ce sont 1° l'ouvrage de Hippolyte, *contra Noetum, de Trinitate* (contrepied direct des opinions dithéistes émises dans ses *Philosophumena);* 2° l'ouvrage de Tertullien *contra Praxeam* [2], et 3° l'ouvrage de Novatien, *de Trinitate seu regula*

[1] Les quatre livres de Denis d'Alexandrie contre Sabellius sont perdus.

[2] Peut-être faut-il entendre sous le nom de Praxéas, ainsi que Hagemann a essayé de le prouver avec beaucoup de sagacité, le pape Calixte, que Tertullien aurait aussi maltraité par jalousie, comme l'a fait Hippolyte dans les *Philosophumena.* Voy. le contraire dans *Theol.-Quart. Schrift,* 1866.

fidei, qui combat le modalisme pratripassien d'Artémon, de Samosate et de Sabellius. Selon saint Jérôme, cet ouvrage serait un extrait de celui de Tertullien; cependant il est plus étendu et moins correct et il se rattache davantage à Hippolyte, le précurseur du schismatique Novatien. Le plus important est celui de Tertullien : nous y reviendrons plus loin.

830. — 2. Avant le concile de Nicée, ce furent principalement les gnostiques qui nierent l'unité d'essence des trois personnes divines. Ils considéraient le Fils ou le Verbe de Dieu comme une production extérieure, une émanation de la divinité, et admettaient différentes divinités complétement indépendantes les unes des autres. Aussi la défense de ce côté du dogme se présente avant le troisième siècle, et se trouve principalement dans les écrits de saint Irénée [1]. Cet auteur a cela de particulier qu'il entend par le mot de Sagesse, tel qu'il est employé dans les livres de ce nom, non par le Fils, mais l'Esprit saint, « l'Esprit de sagesse. » Voici le principal passage où il montre que le Verbe et la Sagesse ont la même substance que le Père : « Secundum magnitudinem » non est cognoscere Deum; impossibile est enim mensurari » Patrem... Quoniam est tantus Deus, et ipse est qui per » semetipsum constituit et elegit et adornavit et continet » omnia, in omnibus autem et hunc mundum... Non ergo » angeli fecerunt nos, nec angeli potuerunt imaginem facere » Dei, nec alius quis præter Verbum Domini, nec Virtus » longe absistens a Patre universorum. Nec enim indigebat » horum Deus ad faciendum quæ ipse apud se præfinierat » fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei » semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos » et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et » loquitur dicens : Faciamus hominem ad imaginem et simi- » litudinem nostram, ipse a semetipso substantiam crea- » turam (sua omnipotentia creanda) et exemplum factorum » et figuram in mundo ornamentorum (ideas archetypas) » accipiens... Et quoniam Verbum, id est Filius, semper » cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam

[1] Massuet a fait un long exposé de sa doctrine, *Præf. in op. Iren.*, Doctr., art. v; Kuhn, *la Trinité*, § 13; Schwane, § 15 et 16.

» autem et Sapientia, quæ est Spiritus, erat apud eum ante » omnem constitutionem, per Salomonem ait : Deus » Sapientia fundavit terram... Unus igitur Deus, qui Verbo » et Sapientia fecit et aptavit omnia; hic est autem demiur- » gus. » lib. IV, cap. xx. — Saint Clément d'Alexandrie a également écrit contre les gnostiques en faveur du dogme de la Trinité. *Voyez* Kuhn, *loc. cit.*, et Schwane, § 17.

831. — 3. Vers la même époque, et sans viser directement à combattre telle ou telle conception extrême du dogme, les apologistes Justin, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche, ont exposé le dogme de la Trinité comme doctrine fondamentale du christianisme en vue des Juifs et surtout des païens. Ils se sont rattachés soit à la doctrine de l'ancien Testament sur « l'ange du Seigneur » et « sur la Sagesse, » soit, en ce qui regarde le mode d'exposition, à la philosophie platonicienne, pour élucider le rapport que le Fils en tant que Verbe soutient avec le Père et avec la création du monde. Justin a donné le modèle de cette exposition, et Athénagore est celui qui l'a le plus développée [1].

832. — IV. *Difficultés dans la tradition antérieure au concile de Nicée.* Bien que la substance du dogme, avant le concile de Nicée, fût connue des fidèles et plus encore des Pères et des docteurs catholiques, il ne faudrait pas s'étonner si les écrits de ces derniers n'exprimaient pas le dogme et ses conséquences sous une forme aussi rigoureuse et aussi exacte, si la pensée n'y est pas énoncée avec autant d'exactitude et de clarté que dans les écrits subséquents. D'autre part, il y aurait exagération à admettre que ceux d'entre les Pères qui étaient imbus d'idées vraiment catholiques et passaient pour tels, n'avaient généralement qu'une idée vague et confuse de l'unité d'essence des trois personnes divines. Une telle supposition est inacceptable *a priori* quand il s'agit d'un dogme fondamental. On peut l'admettre, à coup sûr, de la part des docteurs schismatiques ou hétérodoxes. Depuis Tatien, qui devint plus tard hérétique formel, on a rencontré çà et là parmi les savants, des inexactitudes dogmatiques qui ont servi de prélude à l'hérésie arienne.

[1] Voy. la doctrine de ces apologistes dans Kuhn, § 12, et Schwane, § 13-14.

Cependant, si l'on excepte les *Philosophumena* d'Hippolyte et diverses expressions d'Origène, qu'il corrige du reste par d'autres expressions, tout ce que l'on peut dire, même des docteurs dont l'orthodoxie laissait à désirer, c'est qu'ils n'ont pas saisi pleinement ni exposé en son entier l'unité d'essence des trois personnes divines ; la plupart des expressions qui ont été exploitées plus tard par les adversaires du dogme et sévèrement jugées par des théologiens catholiques, se rencontrent, sous l'une et l'autre forme, chez les meilleurs d'entre les Pères de cette époque ou d'une époque subséquente, et sont susceptibles d'un bon sens.

DÉVELOPPEMENTS.

833. — Pétau en particulier a porté un jugement plus ou moins contestable sur les Pères et les docteurs d'avant le concile de Trente, lib. I, *de Trin.*, mais il l'a un peu modifié plus tard dans ses prolégomènes. Il en faut dire autant de M. Kuhn, quoique dans une moindre proportion, mais surtout de Hagemann, en son *Eglise romaine.* Ce dernier croit avoir découvert, à partir de Tatien et en continuant par Origène, Hippolyte, Tertullien et Novatien, une tendance systématique à affaiblir la notion de l'unité d'essence dans la Trinité. Cette tendance se rattacherait en partie à l'idée néoplatonicienne que tout ce qui procède de l'unité divine est une division, μερισμός, ou une spécialisation de sa plénitude originaire, et en partie aux vues schismatiques des auteurs dont nous venons de parler. La plupart des savants catholiques, notamment Thomassin, Bossuet, Noël Alexandre, Maran, Lumper, Moehler dans son *Athanase,* Schwane, Franzelin, se montrent plus indulgents. Nous ne citerons ici que quelques-uns des docteurs les plus importants.

834. — Origène, sur ce point, était déjà traité par plusieurs Pères comme un précurseur de l'arianisme, tandis que saint Athanase, *de decret. Nic. Syn.*, n. 27, l'invoquait comme un témoin important en faveur du dogme de Nicée[1]. Si la traduction de son commentaire sur l'Epitre aux

[1] Voyez un échantillon de l'essai tenté par Vincenzi pour venger sur ce point l'honneur d'Origène, dans le *Catholique*, t. II, p. 413 et suiv., 1866.

Romains, par Rufin, est exacte, le passage suivant, lib. VII, n. 13, serait décisif : « Unus ergo Pater et Filius est Deus, » quia non est aliud Filio divinitatis initium, quam Pater, » sed ipsius unius paterni fontis purissima est emanatio » Filius; ergo Christus Deus super omnia; qui autem super » omnia est super se neminem habet; non enim post Patrem » et ipse, sed de Patre. Hoc idem autem sapientia Dei etiam » de Spiritu sancto intelligi dedit, ubi dicit : *Spiritus Domini* » *replevit orbem terrarum.* (Sap., I.) Si ergo Filius Deus super » omnia dicitur, et Spiritus sanctus continere omnia memo- » ratur, Deus autem Pater est ex quo omnia, evidenter » ostenditur naturam Trinitatem et substantiam unam esse, » quæ est super omnia. »

Tout ce qu'on peut accorder, c'est qu'Origène enseigne un subordinationisme plus subtil, en insistant trop vivement sur « l'autorité de principe » qui revient au Père sur le Fils.

835. — En ce qui est de Tertullien, il conserve ici comme partout sa terminologie originale, brusque, inachevée à bien des égards et susceptible par elle-même d'un bon sens : on peut même dire qu'elle a son genre de beauté. Pendant sa période catholique il faut relever le passage suivant de son *Apologétique*, ch. XXI, qui contient déjà la substance de ce qu'il devait enseigner plus tard : « Apud vestros sapientes » λόγον, id est sermonem atque rationem constat artificem » esse universitatis... Hæc (c'est-à-dire *hujus attributa*) » Cleanthes in Spiritum congerit, quem permeatorem uni- » versitatis appellat; et nos etiam sermoni atque rationi » propriam substantiam spiritum inscribimus. Hunc (λόγον, » que Tertullien appelle *sermo)* ex Deo prolatum (emanatum » ex substantia) dicimus et prolatione generatum, et idcirco » Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiæ. Nam et » Deus Spiritus; et (sicut) cum radius ex sole porrigitur, » portio (quidem est) ex summa (comme un fleuve se sépare » de sa source). Sed sol erit in radio, quia solis est radius, » nec separatur substantia, sed extenditur (per communica- » tionem sui), ita et de Spiritu Spiritus et de Deo Deus, ut » lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta » materiæ matrix, etsi plures inde traduces qualitatum » mutueris : ita et quod de Deo profectum est, Deus est et » Dei Filius, et unus (Deus) ambo; ita et (quum) de Spiritu

» Spiritus, de Deo Deus (progreditur), modulo alterum, non » numero (scilicet substantiæ), gradu, non statu (scilicet » potestatis et dignitatis) fecit, et a matrice non recessit, » sed excessit. »

836. — Dans ce dernier passage, Tertullien établit directement l'unité de Dieu. Pendant sa période montaniste, il démontre contre Praxéas que la seconde et la troisième personnes sont distinctes du Père : « Nos vero et semper » (c'est-à-dire avant qu'il fût attaché au montanisme) et » nunc magis, unicum quidem Deum credimus; sub hac » tamen dispensatione, quam œconomiam (l'économie, » l'ordre domestique, tel qu'il règne entre les membres » d'une même famille) dicimus : ut unici Dei sit et Filius » sermo ipsius, qui ex ipso provenerit et per quem omnia » facta sunt... qui exinde miserit a Patre Spiritum sanctum » Paracletum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in » Patrem et Filium et Spiritum sanctum. » — Cette règle de foi, Tertullien l'oppose à la nouvelle hérésie de Praxéas, « quæ se existimat meram veritatem possidere, dum unicum » Deum non alias putat eese credendum, quam si ipsum » eumdemque Patrem et Filium et Spiritum sanctum dicat. » Quasi non sic quoque unus sit omnia, quum ex uno omnia, » per substantiæ scilicet unitatem, et nihilominus custo- » diatur œconomiæ sacramentum quæ unitatem in Trini- » tatem disponit, tres dirigens Patrem et Filium et Spiritum » sanctum. Tres autem non statu, sed gradu, nec subs- » tantia, sed forma, nec potestate, sed specie : unius autem » substantiæ et unius status et unius potestatis, quia unus » Deus, ex quo gradus isti et formæ et species in nomine » Patris et Filii et Spiritus sancti deputantur; quomodo » autem numerum sine divisione patiuntur, procedentes » retractatus demonstrabunt. » Tertullien montre effectivement dans ce qui suit 1° que la distinction réelle des trois personnes revêtues de la dignité et de la puissance divine, distinction qui constitue l'économie, l'ordre de la maison de Dieu, ne supprime point la monarchie, l'unité du pouvoir divin, et 2° que la procession d'une personne d'une autre, condition de leur diversité, ne trouble point l'unité indivisible de la substance divine.

837. — *Ad* 1. La monarchie, dit-il, chap. v, n'est point

altérée de ce que le Fils et l'Esprit n'ont pas un pouvoir distinct de celui du Père, mais reçoivent de lui leur pouvoir et l'exercent en commun avec lui : « Monarchiam nihil » aliud significare scio quam singulare et unicum imperium; » non tamen præscribere monarchiam, ideo quia unius sit, » eum, cujus sit, aut Filium non habere, aut ipsum se sibi » Filium fecisse, aut monarchiam suam non per quos velit » administrare. Atqui nullam dico dominationem ita unius » sui esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam » per alias proximas personas administretur, quas ipsa » prospexerit officiales sibi. Si vero et Filius fuerit ei cujus » monarchia sit, non statim dividi eam et monarchiam esse » desinere, si particeps ejus adsumatur et Filius; sed » proinde illius esse principaliter, a quo communicatur in » Filium, et dum illius est, proinde monarchiam esse, quæ a » duobus tam unicis continetur. Igitur si et monarchia » divina per tot legiones et exercitus angelorum adminis- » tratur sicut scriptum est : Millies millia adsistebant ei, et » millies centena millia apparebant ei; nec ideo unius esse » desiit, ut desinat monarchia esse, quia per tanta millia » virtutum procuratur : quale est, ut Deus divisionem et » dispersionem pati videatur in Filio et in Spiritu sancto, » secundum et tertium sortitis locum, tam consortibus subs- » tantiæ Patris, quas non patitur in tot angelorum numero, » et quidem tam a substantia alienis? Membra et pignora et » instrumenta et ipsam vim ac totum censum monarchiæ » eversionem deputas ejus non recte. Malo te ad sensum rei » quam ad sonum vocabuli exerceas. Eversio enim monar- » chiæ illa est tibi intelligenda, cum alia dominatio suæ » conditionis et proprii status, ac per hoc æmula superdu- » citur, cum alius Deus infertur adversus creatorem. Tunc » male, cum plures, secundum Valentinos et Prodicos : tunc » in monarchiæ eversionem, cum in creatoris destructio- » nem. Cæterum, qui Filium non aliunde deduco, sed de » substantia Patris, nihil facientem sine Patris voluntate, » omnem a Patre consecutum potestatem, quomodo possum » de fide destruere monarchiam, quam a Patre Filio tradi- » tam in Filio servo? Hoc mihi et in tertium gradum dictum » sit, quia Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per » Filium. Vide ergo ne tu potius monarchiam destruas, qui

» dispositionem et dispensationem ejus evertis in tot nominibus constitutam, in quot Deus voluit. Adeo autem manet » in suo statu, licet trinitas inferatur, ut etiam restitui » habeat Patri a Filio. Siquidem Apostolus scribit de ultimo » fine : Cum tradiderit regnum Deo et Patri. Oportet enim » eum regnare usque dum ponat inimicos ejus Deus sub » pedes ipsius, scilicet secundum Psalmum : Sede ad dexteram meam, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum » tuorum. Cum autem subjecta erunt illi omnia, utique » absque eo qui ei subjecit omnia, tunc et ipse subjicietur » illi qui ei subjecit omnia, ut sit Deus omnia in omnibus. » Videmus igitur non abesse monarchiæ Filium, et si hodie » apud filium est; quia et in suo statu est apud Filium, et » cum suo statu restituetur Patri a Filio.

838. — *Ad* 2. Quant à la relation d'origine entre le Fils et le Père, elle consiste, selon Tertullien, en ce que le Fils sort de Dieu et de la substance de Dieu d'une manière spirituelle, comme l'expression intérieure des pensées divines ou de la raison divine, comme une parole vraiment substantielle et non passagère. Or, les adversaires du dogme pensaient que cette « émission » d'un être substantiel ne pouvait s'entendre que dans le sens gnostique, προβολή. c'est-à-dire que cette substance se détachait de la substance maternelle et existait séparée de celle-ci. Tertullien répond, ch. VIII-IX, qu'une telle séparation n'a pas lieu ici, parce que la substance spirituelle du Fils n'est autre que celle du Père; que du reste elle ne se produit pas toujours même dans les choses sensibles, quand un être substantiel sort d'un autre : « Jam nunc quæritur quis quomodo utatur » aliqua re et vocabulo ejus. Valentinus probolas suas dis» cernit et separat ab auctore, et ita longe ab eo ponit, ut » Aeon Patrem nesciat... Apud nos autem solus Filius » Patrem novit, et sinum Patris se ipse exposuit et omnia » quæ apud Patrem audivit et vidit, ea et loquitur. Quis » enim scit quæ sunt in Deo, nisi Spiritus ejus qui in ipso » est? Sermo autem spiritu (non pas : Spiritus sanctus, » mais : natura spiritualis divina) structus est, et ut ita » dicam sermonis corpus est spiritus. Sermo ergo et in » Patre semper, sicut dicit : Ego in Patre. Et apud Deum » semper, sicut scriptum est : Et sermo erat apud Deum.

» Et nunquam separatus a Patre, aut alius a Patre, quia
» ego et Pater unum sumus. Hæc erit probola veritatis,
» custos unitatis, qua prolatum dicimus Filium a Patre, sed
» non separatum. Protulit enim Deus sermonem, quemad-
» modum etiam Paracletus docet, sicut radix fruticem, et
» fons fluvium, et sol radium. Nam et istæ species probolæ
» sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt. Nec
» dubitaverim Filium dicere et radicis fruticem, et fontis
» fluvium, et solis radium; quia omnis origo parens est, et
» omne quod ex origine profertur progenies est; multo
» magis sermo Dei, qui etiam proprie nomen Filii accepit;
» nec frutex tamen a radice, nec fluvius a fonte, nec radius
» a sole discernitur, sicut nec a Deo sermo. Igitur secundum
» horum exemplorum formam, profiteor me duos dicere,
» Deum et sermonem ejus, Patrem et Filium ipsius. Nam et
» radix et frutex duæ res sunt, sed conjunctæ. Et fons et
» flumen duæ species sunt, sed indivisæ. Et sol et radius
» duæ formæ sunt, sed cohærentes. Omne quod prodit ex
» aliquo secundum sit ejus necesse est de quo prodit, non
» ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo
» sunt. Et tertius ubi est, tres sunt, tertius enim est Spiritus
» a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et
» tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex
» radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprie-
» tates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos
» gradus a Patre decurrens et monarchiæ nihil obstrepit, et
» œconomiæ statum protegit. Hanc me regulam professum,
» quam inseparatos ab alterutra Patrem et Filium et Spi-
» ritum testor, tene ubique; et ita, quid quomodo dicatur,
» agnosces. Ecce enim dico alium esse Patrem et alium
» Filium, et alium Spiritum. Male accipit idiotes quisque
» aut perversus hoc dictum, quasi diversitatem sonet, et ex
» diversitate separationem protendat Patris et Filii et Spi-
» ritus. Necessitate autem hoc dico, cum eumdem Patrem et
» Filium et Spiritum contendunt, adversus œconomiam
» monarchiæ adulantes, non tamen diversitate alium
» Filium a Patre, sed distributione; nec divisione alium, sed
» distinctione, quia non sit idem Pater et Filius, vel modulo
» alius ab alio. Pater enim tota substantia est, Filius vero
» derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur, quia Pater

» major me est, a quo et minoratus canitur in Psalmo, » modicum quid citra angelos. Sic et Pater alius a Filio, » dum Filio major; dum alius qui facit, alius per quem fit. » Bene quod et Dominus usus hoc verbo in persona Para- » cleti non divisionem significavit, sed dispositionem : » Rogabo enim, inquit, Patrem, et alium advocatum mittet » vobis, Spiritum veritatis. Sic alium a se Paracletum, quo- » modo et nos a Patre alium Filium, ut tertium gradum » ostenderet in Paracleto, sicut nos secundum in Filio » propter œconomiæ observationem. »

839. — Tertullien, en se servant du terme *portio*, n'entend ni déprécier ni affaiblir la parfaite divinité du Fils; il veut seulement parler d'une « dérivation » de la substance du Fils de la substance du Père. De même quand il emploie le mot *modulus*, il entend simplement marquer ce que les Pères grecs appelaient τρόπος ὑπάρξεως, ainsi qu'on le voit plus loin, ch. XIII, quand il dit que l'Ecriture sainte oppose souvent le Fils en tant que Dieu au Père en tant que Dieu; mais il ajoute qu'il ne faut pas pour cela parler de deux dieux, car : « Si ex conscientia qua scimus Dei nomen » et Domini et Patri et Filio et Spiritui convenire, Deos et » dominos nominaremus, extinxissemus faces nostras etiam » ad martyria timidiores, quibus evadendi quoque pateret » occasio jurantibus statim per deos et dominos; sed Apos- » tolum sequar, ut si pariter nominandi fuerint Pater et » Filius, Deum Patrem appellem, et Jesum Christum Domi- » num nominem. Solum autem Christum potero Deum dicere, » sicut idem Apostolus : Ex quibus Christus, qui est, inquit, » Deus super omnia benedictus in ævum omne. Nam et » radium solis seorsum solem vocabo; solem autem nomi- » nans, cujus est radius, non statim et radium solem » appellabo. Nam etsi soles duos non faciam, tamen et » solem et radium ejus tam duas res et duas species unius » indivisæ substantiæ numerabo, quam Deum et sermonem » ejus, quam Patrem et Filium. »

840. — V. Les grandes difficultés de détail qu'offrent les docteurs, et même les Pères orthodoxes antérieurs au concile de Nicée, consistent dans les points suivants : 1° Ils font quelquefois si vivement ressortir le caractère du Père

comme source et comme principe, qu'on serait tenté de croire qu'il est seul le Dieu absolu ou *Deus super omnia*, tandis que les autres personnes ne seraient Dieu que par leur union avec lui et dans un moindre degré. Ces sortes de tournures, de même que les termes « Dieu, » « le Dieu, » etc., appliqués uniquement au Père, sont fréquentes dans l'Ecriture même. — 2° Au lieu de l'identité de substance, les Pères ne parlent souvent que d'une union substantielle, ou simplement d'une communauté de force et de pouvoir, d'activité et d'amour, ou de l'unité d'origine, afin d'écarter le dithéisme qui établit un Dieu indépendant à côté d'un autre Dieu. Ici encore, la même chose a lieu fréquemment dans l'Ecriture sainte, surtout, *Jean* v et x. — 3° Souvent, afin d'éviter une nécessité aveugle et impérieuse, les Pères représentent la génération du Fils comme un acte volontaire; mais on peut l'admettre en un certain sens, et on le rencontre aussi chez des Pères postérieurs au concile de Nicée. — 4° Conformément à ce qui est dit dans les *Proverbes*, VIII, la génération du Fils est souvent présentée, surtout par les apologistes, comme ayant eu lieu *en vue* de la création du monde qu'il allait accomplir. Quelques-uns cependant, surtout Tertullien, *contr. Praxeas*, cap. V-VII, parlent plus exactement d'une double génération, conception ou naissance du Verbe; la première désigne son origine éternelle du Père ou sa procession comme Λόγος ἐνδιάθετος, et la seconde, sa mission temporelle au dehors, ou sa procession comme Λόγος προφορικός, *Verbum prolatitium*. De là vient qu'Hippolyte et Tertullien semblent quelquefois ne donner au Fils le nom de Verbe qu'autant qu'il se révèle au dehors par la rédemption et l'incarnation, qu'ils conçoivent comme une naissance et opposent à la conception.

5° Enfin, les Pères distinguent le Fils et le Saint-Esprit en les appelant visibles, tandis que le Père demeure caché. Cette visibilité toutefois n'est pas destinée à établir une différence de nature, mais seulement la distinction des personnes; ils la font consister en ce que le Fils et le Saint-Esprit sont apparus sous des figures ou des symboles visibles, ce qui n'arrive jamais au Père et ne lui convient en aucune sorte. Sa position comme principe ne lui permet pas de paraître comme envoyé, mais comme envoyant. Les

autres personnes, au contraire, étant produites par lui et le manifestant réellement, doivent être naturellement aptes à une mission et à une manifestation au dehors.

Voyez la doctrine des Pères appréciée à ces divers points de vue (excepté le numéro 2) et résumée dans Franzelin, *de Trin.*, thes. 11; sur la naissance extérieure du Verbe en tant que Fils, Hippolyte et Tertullien, *ibid.*, Schol. II.

Démonstration et examen des principaux éléments du dogme de la Trinité, d'après la tradition du quatrième siècle.

LA CONSUBSTANTIALITÉ DU FILS DÉFINIE PAR LE CONCILE DE NICÉE. IDENTITÉ ABSOLUE DE LA SUBSTANCE *(tautousie)* : LE PÈRE, LE FILS ET LE SAINT-ESPRIT SONT UN SEUL ET MÊME DIEU.

§ 112.

Ouvrages à consulter : Petav., *de Trin.*, lib. IV, cap. XIII et seq.; Thomassin, *de Trin.*, cap. VII-VIII; XVII, XXVII et XXVIII; *Theol. Wirceb.* (Kilber), *de Deo*, disp. V; Franzelin, *thes.* 9; Kuhn, § 26 et 29; Kleutgen, *Theol.*, sect. III, ch. III, § 2 et 5.

841. — Le concile de Nicée, en définissant que le Fils est « consubstantiel » au Père, ὁμοούσιος, *consubstantialis*, avait employé une expression qui désigne chez les hommes la consubstantialité du père et du fils ; elle marque simplement l'unité spécifique de la nature. On pouvait abuser de ce terme pour conclure qu'en Dieu aussi l'unité est purement spécifique ou logique, et non pas numérique; que ce n'est pas une unité réelle, une identité absolue de nature, *unitas singularitatis*. Déjà les ariens profitèrent de cette équivoque pour combattre le dogme de Nicée. Il suit de là, disaient-ils, qu'il y a trois natures divines, et par conséquent trois dieux. Les Pères du quatrième siècle ont eu beau protester contre ce malentendu; on a voulu à toute force dans la suite que cette erreur provînt des saints Pères ainsi que du concile de Nicée. Au moyen-âge même, elle fut ressuscitée au sein de l'Eglise par l'abbé Joachim, mais repoussée par la définition du quatrième concile de Latran, qui ne laisse rien à désirer pour la vigueur et la précision. *Voy.* ci-dessus n° 699. Cette calomnie des ariens a été ressassée de nos jours non-seule-

ment par des savants du protestantisme, mais par des catholiques, qui ont rajeuni sous des formes diverses l'opinion de l'abbé Joachim. Nous sommes donc amenés à établir contre eux l'unité numérique et réelle de l'essence divine en trois personnes, en nous appuyant surtout de la tradition postérieure au concile de Nicée. Nous arriverons par là même à expliquer comment cette unité numérique de l'essence est la condition indispensable, la raison formelle qui nous oblige à reconnaître que le Père et le Fils sont un seul et même Dieu.

842. — I. Que la communauté d'essence entre les personnes divines doive s'entendre dans le sens d'unité d'essence et d'identité numérique, et surtout que les catholiques du quatrième siècle l'aient entendue ainsi, cela se comprendrait déjà naturellement, par cela seul qu'on soutenait alors aussi énergiquement que jamais la seule idée qui soit vraiment chrétienne et raisonnable, savoir qu'il n'y a en Dieu qu'une seule substance. C'est ce que le pape Denis appelait *augustissima Ecclesiæ prædicatio*. Mais nous avons de plus, en faveur de cette doctrine, une foule de raisons particulières.

843. — 1. Nous avons d'abord l'explication que les Pères ont donnée de la consubstantialité, conséquence de la génération. Ils réfutaient les sophismes des ariens en montrant en quoi la génération concorde en Dieu et dans les hommes et en quoi elle diffère. *a*) En Dieu, disaient-ils, la substance de celui qui engendre passe aussi réellement dans celui qui est engendré que cela a lieu chez les créatures. Mais chez les créatures il n'y a qu'une portion matérielle, détachée de la substance de celui qui engendre, qui passe dans celui qui est engendré; tandis que la substance du Père ne peut être divisée, et qu'aucune partie ne peut en être détachée. Il faut que toute la substance du générateur passe dans son produit et constitue toute sa substance; il faut que tous deux possèdent une seule et même substance. *Voy.* S. Athan., *de decret. Nic. C. Syn.*, n. 20, 23, 24.

b) Les saints Pères disent encore qu'en Dieu comme chez les créatures la génération implique une transmission de la vie de celui qui engendre dans celui qui est engendré;

mais chez les créatures, la vie est communiquée en ce sens qu'elle est produite comme une vie nouvelle dans la génération et par la génération. En Dieu, au contraire, la vie de celui qui est engendré n'est pas produite, elle ne *devient* pas plus que la vie de celui qui engendre; sinon, au lieu de lui être conforme, elle lui serait entièrement dissemblable, comme le soutenaient les eunomiens. La seule différence qu'il y ait en Dieu entre la vie de celui qui engendre et la vie de celui qui est engendré, c'est que la première n'est pas reçue, mais bien la seconde. *Voy.* S. Basil., *contr. Eunom.*, lib. II, vers. fin. Il suit en même temps de ces deux points, et cela est dans la nature des choses comme dans la pensée des saints Pères, que sans l'identité de substance et de vie, aucune unité spécifique ne serait possible en Dieu.

844. — 2. Les Pères déterminent en outre l'unité d'essence entre les personnes divines par certaines marques particulières qui l'élèvent au-dessus d'une unité purement spécifique et en font une identité d'essence. *a*) L'unité des personnes divines, ils la conçoivent en effet non-seulement comme une unité de ressemblance ou de parenté, telle que celle qui existe entre des personnes humaines, mais comme une unité de cohésion et d'inséparabilité, analogue à celle qui existe entre les diverses parties d'un seul être organique (la racine, le tronc et la branche; — le corps, le bras, les doigts). Cette cohésion toutefois, car la substance des personnes divines est une substance spirituelle, ne signifie pas que les personnes sont unies entre elles comme les parties d'une substance totale, mais comme une seule substance indivisible. *Voy.* Thomassin, *loc. cit.*, cap. XXVI.

b) Les Pères comparent aussi l'unité des personnes divines à l'unité d'inhérence ou d'immanence qui existe chez les esprits créés entre leurs qualités, leurs forces, leurs activités et leurs substances; la seule différence qu'ils trouvent, c'est qu'en Dieu les personnes produites ne sont pas de purs accidents de la substance du Père, mais cette substance même, et ils font expressément ressortir qu'on ne peut pas plus les séparer du Père que sa sagesse et sa sainteté. *Voy.* par exemple S. Athan., *Orat.* IV *contra arianos*, n. 1 et seq.; et Greg. Naz., *Orat.* XXXI (*al.* XXXVII), n. 4.

c) Enfin, les saints Pères insistent sur l'immanence par-

faite et réciproque des personnes divines. Cette immanence n'est pas seulement la présence intime d'une substance dans une autre substance, ce qui ferait disparaître en quelque sorte la distinction réelle; c'est quelque chose qui est conçu sous la notion de consubstantialité parfaite et qui constitue à la fois l'égalité et la ressemblance des personnes, ainsi que l'unité de leurs opérations. Or, une telle immanence implique évidemment l'identité de substance. *Voy.* Petav., *loc. cit.*, lib. IV, cap. XVI.

d) C'est pour cela que les saints Pères établissent formellement que l'unité d'essence des personnes divines est une unité réelle, contrairement à l'unité de nature purement spécifique ou logique qui se trouve chez les hommes et chez les dieux du paganisme. *Voyez* Greg. Naz., *Orat.* XXXI (*al.* XXXVII), n. 14, 16. — *e*) Enfin, les Pères rivalisent entre eux pour la vigueur des expressions, afin de montrer que l'unité d'essence dans les personnes est la plus intime qui se puisse concevoir, qu'elle est absolument unique, qu'il y a identité parfaite, *Voy* Kilber, *loc. cit.*; ils se servent notamment des expressions, μονάς et ἑνάς. Ainsi, dire que l'essenee divine ne peut pas se concevoir comme unité numérique, c'est dire simplement qu'on ne peut pas l'énumérer deux ou trois fois [1].

845. — 3. L'idée que les Pères se faisaient de l'unité absolue d'essence se voit en outre par les idées qu'ils admettaient relativement au dogme de la Trinité : ces idées ne pouvaient avoir de sens ni se justifier qu'à la condition de croire à ce dogme. *a*) Ils l'appellent d'ordinaire un grand et unique mystère, où la plus parfaite unité d'essence se joint à la trinité des personnes. Or, ce ne serait point un tel mystère s'il y avait simplement unité spécifique [2]. *b*) Ils

[1] « Nos unum Deum non numero, sed natura profitemur; quidquid enim » numero unum dicitur, revera unum non est nec natura simplex, » *Basil.*, Ep. CXLI, n. 2. *Voy.* sur cette expression, Kleutgen, *loc. cit.*, p. 334.

[2] Cf. Bas., *de Sp. Sancto*, cap. XVIII; Greg. Nyss., *Orat. cat.*, n. 3 : « Nullo » sermone declarari potest ineffabilis profunditas mysterii, quomodo res » eadem et numerabilis est et numerum fugit, cernitur in distinctione et in » monade intelligitur, et distinguitur hypostasi et non dirimitur subjecto » (τῷ ὑποκειμένῳ, id est natura, quæ subesse concipitur distinctis hypostasibus). Porro alius est ille cujus est Verbum ac Spiritus; sed ubi in his con- » ceperis distinctionem, vicissim naturæ unitas partitionem non admittit. »

disent expressément que le dogme catholique tient le milieu entre les erreurs extrêmes des sabelliens et des juifs, puis des ariens et des païens. Avec les premiers, ils soutiennent qu'il est impossible de concevoir une multiplication de la nature, mais ils ne nient pas pour cela la distinction des personnes. Avec les derniers, ils affirment la distinction des hypostases, mais ils ne bornent pas leur unité à une pure ressemblance ou égalité d'essence [1]. *c*) L'unité d'essence qu'ils admettent ne comporte point d'autre distinction entre les personnes que celle qui consiste dans les relations provenant de ce qu'une personne a son origine dans une autre et dans la diversité de possession qui en résulte; de sorte que toute distinction disparaîtrait entre les personnes, si elles n'avaient pas entre elles des relations. Mais si on multipliait l'essence même, les personnes seraient trois êtres différents de même espèce, en vertu de cette triple réalisation de l'essence [2]. *d*) De l'unité d'essence les Pères concluent non-seulement la ressemblance ou l'égalité des personnes, mais encore l'unité indivisible de leurs opérations; ce qui ne serait pas, si l'unité d'essence n'était qu'une unité spécifique [3].

[1] Greg. Nyss., *loc. cit.* « Inter duas opiniones interjecta veritas procedit..... » Maneat ex judaica persuasione unitas naturæ, ex gentilium autem errore » sola distinctio secundum hypostases, sicque utrimque impia opinio sanetur. » — De telles pensées sont fréquentes chez les saints Pères. Voyez sur l'intéressante théorie de saint Grégoire de Nazianze, Hergenrœther, *la Trinité*, p. 52 et suiv.

[2] Conf. Greg. Naz., *orat.* XXXI (al. XXXVII). A cette question des pneumatomaques : « Quid deest Spiritui sancto ad hoc ut sit Filius, » saint Grégoire répond : « Non dicimus aliquid deficere, neque enim Deus in aliquo deficiens » est, sed differentia eradiationis, τῆς ἐκφάνσεως, ut ita loquar, sive relationis ad invicem diversa quoque nomina eis fecit. Neque enim Filio aliquid » deest ad hoc ut sit Pater; non enim defectus est filiatio, nec propterea » tamen Pater est; alioquin eadem ratione etiam Patri aliquid deerit ad hoc » ut sit Filius; neque enim Pater est : sed profecto hæc nullo modo defectum » indicant vel submissionem secundum essentiam. Hæc vero ipsa non esse » genitum, et esse genitum et procedere designant alium Patrem, alium » Filium, alium nomine Spiritus Sancti appellatum, ut servetur inconfusa » distinctio trium hypostaseon in una natura et dignitate deitatis. Neque » enim Filius est Pater, nam unus Pater, tamen Filius est id quod Pater; » nec Spiritus est Filius, quia ex Deo est, nam unus unigenitus, tamen Spiritus est id quod Filius : tres sunt unum dèitate, unum tres proprietatibus. »

[3] *Voy.* Kleutgen, *loc. cit.*, p. 383 et suiv.

846. — 4. Les deux principales controverses qui dans le quatrième siècle se rattachent au concile de Nicée jettent également un grand jour sur le sujet qui nous occupe. C'est *a)* d'abord la controverse des catholiques avec les semiariens qui défendaient l'ὁμοιούσιος contre l'ὁμοούσιος des catholiques; *b*) puis la controverse entre les catholiques eux-mêmes sur la question s'il fallait admettre dans la Trinité non-seulement une seule essence, mais encore une seule hypostase; car les latins, qui traduisaient hypostase par substance (quelques grecs l'entendaient aussi dans ce sens), ne voulaient pas qu'on dît « trois hypostases, » parce que ce serait admettre trois substances, et par conséquent une essence multipliée en trois. Les grecs disaient au contraire qu'ils ne prenaient pas « hypostase » dans cette acception, et que pour le fond ils étaient d'accord avec les latins; s'ils avaient employé l'expression de « trois hypostases, » c'était uniquement parce que l'expression grecque τρία πρόσωπα, correspondant aux *tres personæ* des latins, avait été employée par les sabelliens pour affaiblir la distinction réelle des personnes. *Voy.* sur cette controverse Kuhn, § 29; Franzelin, *Thes.* IX, n. XI.

Cette question fut particulièrement discutée au septième siècle, après que le trithéisme se fut formellement déclaré et quand on agita la question des deux natures en Jésus-Christ dans leur rapport avec la double opération qui en résulte. De là vient que les adversaires des monothélites, notamment Sophrone, ainsi que les conciles tenus contre eux, se sont prononcés sur ce point avec une grande précision. *Voy.* Kleutgen, *loc. cit.*, p. 336 et suiv., et 381 et suiv.

DÉVELOPPEMENTS.

847. — Ceux qui ont divisé en trois l'essence divine ont surtout exploité celles des expressions des Pères qui semblent présenter l'essence divine comme engendrant dans le Père et engendrée dans le Fils, comme si l'essence de l'un jaillissait de l'essence de l'autre; d'après cela le Fils serait « l'essence de l'essence, la substance de la substance, la volonté de la volonté. » Ces dernières expressions, du reste, employées par le onzième concile de Tolède, furent blâmées comme inexactes ou équivoques par le pape Benoît II. Après

ce précédent, les deux conciles suivants de Tolède s'expliquèrent plus clairement sur le sens de ces sortes d'expressions : ils déclarèrent qu'elles marquent simplement le passage de l'essence du Père au Fils et signifient que l'essence qui est dans le Fils n'est en lui que par la communication de l'essence du Père : tout ce que le Fils est et tout ce qu'il a, il ne l'est et ne l'a que par le Père ; de même tout ce qu'est le Père et tout ce qu'il a, essence, substance, sagesse, volonté, tout cela n'est dans le Fils que par le Père ; c'est le Fils même.

Quant à la formule même, les monothélites la justifiaient en disant qu'ils entendaient les mots d'essence, sagesse, volonté, non-seulement d'une manière abstraite, comme attribution ou forme d'un sujet, mais au concret et substantivement, comme le mot Dieu. Cette explication est insuffisante, car ceux mêmes qui emploient ces termes n'osent pas dire d'une manière absolue : *Voluntas genuit voluntatem*, comme on peut dire : *Deus genuit Deum;* ils disent simplement : *Pater voluntas* (id est : Pater qui est voluntas) *genuit Filium voluntatem* (ou, qui est voluntas). *Voy.* sur ces expressions et autres semblables, Petav., lib. VI, cap., X.

848. — Les guenthériens invoquaient en faveur de leur triplicité de la substance divine cette « formule » prétendue « classique » de saint Augustin : *Deus ter.* Mais il suffit de lire dans le contexte cette expression laconique pour s'assurer que cette formule n'est ni classique, ni propre à faire connaître sur ce point la doctrine du saint docteur, dont la clarté est connue de tous. Voici le texte dont il s'agit : « Pater » Deus, Filius Deus, Spiritus sanctus Deus. Ter dixi Deus ; » magis enim Deus ter quam tres Dii, » Tract., V, *In Joan.*, I. Ils citaient également ces paroles de la préface de la Trinité : « Non in unius singularitate personæ, sed in unius Trinitate » substantiæ, » comme si *Trinitate* gouvernait tellement le génitif *substantiæ* qu'il supprimât l'*unius substantiæ*, qui fait toute la force du passage. Le vrai sens de cette antithèse hyperbolique est celui-ci : l'unité de Dieu ne consiste pas en ce qu'il y ait une seule personne, mais en ce qu'il y ait une seule substance commune aux trois personnes ; les dernières paroles doivent donc se commenter ainsi : *Sed in trinitate personarum, quæ tamen est unius substantia.* — Les expressions

Deus trinus et *Trina Deitas* ne sont pas non plus synonymes de *Deus* ou *Deitas triplex;* elles marquent seulement la subsistance d'une seule divinité dans trois personnes identiques avec elle. Le *trina Deitas* n'est qu'une figure poëtique pour *trinus Deus,* ou *Deus qui est Trinitas,* c'est-à-dire *tres personæ.* (*Te trina Deitas unaque poscimus.*)

849. — II. L'unité absolument numérique et réelle est également une condition indispensable pour rendre possible et justifier cette expression de l'Eglise, que les trois personnes divines sont un seul Dieu et non plusieurs. S'il n'y avait qu'une essence spécifique ou quelque chose de semblable, en d'autres termes si la divinité était multipliée en trois personnes, il faudrait nécessairement dire qu'il y a trois dieux; toutes les espèces ou formes d'unité ou d'union qu'on peut ajouter à l'unité spécifique : unité d'origine, d'amour, d'opérations, de pénétration réciproque, n'y changeraient rien. Si l'unité d'origine et d'amour y faisait quelque chose, il faudrait pouvoir dire aussi que deux hommes sont un homme, tandis qu'on dit simplement qu'ils sont une famille, c'est-à-dire un cœur et une âme. Or, dans deux substances différentes, l'unité réelle d'opération, ou la pénétration réelle et réciproque, est déjà inconcevable : elle suppose l'identité réelle de la substance.

850. — Lors donc que les Pères citent çà et là, avec ou sans mention expresse de l'unité réelle de la substance, les formes d'unité dont il est parlé ci-dessus pour montrer que les trois personnes sont un seul Dieu, ils n'entendent point en donner la raison formelle et adéquate; ils veulent simplement relever les choses qu'on peut admettre sans donner dans le trithéisme, mais aussi sans exclure l'identité de substance; ou elles l'impliquent tacitement, ou elles apparaissent expressément comme la raison de l'unité de substance. Ainsi, l'unité de force et d'opération, la pénétration mutuelle des personnes ne sont qu'une suite et par conséquent un signe de l'identité de substance, qui en est la raison d'être. Quant à l'unité d'origine et de principe, elle est une condition nécessaire pour que les trois personnes divines ne figurent pas l'une à côté de l'autre comme des êtres isolés; c'est la véritable raison pour laquelle la possession d'une

même essence implique la cohésion essentielle des personnes et est une possession commune dans toute la rigueur du terme ; les Pères y voient même la raison formelle de l'unité de Dieu, en tant qu'on la conçoit sous la notion de « monarchie, » ou comme unité de principe de tout ce qui existe de quelque manière, créé ou incréé. La raison adéquate pour laquelle les trois personnes sont un seul Dieu, provient, selon la doctrine des Pères, de ce que toutes sont d'une seule personne (*ex*), qu'elles ont la même nature qu'elle, qu'elles subsistent non à côté ou hors d'elle, mais en elle, et peuvent se présenter comme n'agissant et n'opérant que dans et avec cette personne. Toutes ces particularités, les Pères les trouvaient déjà exprimées dans le mot « consubstantiel, » qui signifiait pour eux non-seulement l'égalité de l'essence divine, mais encore la co-possession la plus intime d'une même substance avec un autre possesseur originaire.

DÉVELOPPEMENTS.

851. — Voici une opinion particulière à saint Grégoire de Nysse, et qui a sa racine dans un réalisme platonicien ; d'autres l'ont adoptée dans la suite : si l'on peut dire que les trois personnes divines sont un seul Dieu, on peut dire aussi de plusieurs personnes humaines qu'elles sont un seul homme. En parlant ainsi il n'entend pas mettre l'unité des personnes divines sur la même ligne que l'unité des personnes humaines ; il ne cherche là qu'un argument *a minori ad majus*, afin de montrer qu'en distinguant les personnes divines on n'est pas amené à admettre trois dieux. Voir sur cette conception Franzelin, *loc. cit.*, p. 142 et suiv.; Kleutgen, p. 348 et suiv. — Le sens que nous avons donné ci-dessus de l'ὁμοούσιος est principalement relevé par saint Basile. *Voy.* Petav., lib. VII, cap. IV, n. 11 et seq.

852. — III. De l'identité absolue de l'essence il suit encore que les trois personnes sont un seul Dieu, et non pas trois dieux, bien que chacune soit Dieu pour soi. Cette expression n'est donc pas seulement justifiée, elle est la seule qui le soit. D'après une règle générale de grammaire, le pluriel des noms et des prédicats substantifs n'indique pas seulement une pluralité des sujets à qui revient ou qui possèdent le

contenu de l'idée qu'on exprime, *forma expressa per nomen*; il indique aussi la multiplication de ce contenu même, et cela parce que dans les noms substantifs le sujet et la chose que l'idée lui attribue ne sont pas distincts l'un de l'autre, mais conçus *per modum unionis*. Or, le nom de Dieu, bien qu'il n'exprime pas la divinité, mais le possesseur ou les possesseurs de la divinité, est un nom substantif, et non pas dans le sens ordinaire, mais en un sens éminent. Ce nom représente les personnes non-seulement en unité quelconque avec la divinité, mais comme lui étant réellement identiques ; elles la possèdent, non par une vertu propre à chacune d'elle, mais par suite de leur identité avec l'unique essence, c'est-à-dire en vertu d'une puissance qui leur est commune. Ce n'est donc pas seulement pour éviter des malentendus, comme l'ont cru quelques théologiens nominalistes, mais parce que la nature du dogme s'y oppose, qu'il est défendu de parler de trois dieux, suivant ce qui est dit dans le symbole de saint Athanase : « Tres deos aut » dominos dicere catholica religione prohibemur. »

DÉVELOPPEMENTS.

853. — Consultez saint Thomas, I *Part.*, quæst. XXXIX. La même loi s'étend aux substantifs verbaux, comme *Creator*, *Spirator*, *Judex*; mais non aux prédicats adjectifs ou simplement verbaux ; car leur pluriel dépend uniquement du pluriel de leurs sujets. On peut dire, suivant ce qu'on lit dans les anathématismes du Pape Damase : *Tres personæ* (dicendæ sunt) *semper viventes, omnia potentes, omnia salvantes.* Quand des adjectifs ou des participes peuvent s'employer en guise de substantifs, comme *æternus, omnipotens, vivificans*, on peut se servir soit du pluriel, soit du singulier, selon la pensée qu'on veut exprimer. On peut donc dire : *Pater, Filius et Spiritus Sanctus tres omnipotentes* (id est : tres personæ omnipotentiam habentes), ou bien : *sunt unus omnipotens* (id est : unus Deus, vel una summa res seu substantia omnipotens.)

DÉFINITION DU DEUXIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE SUR LA CONSUBSTANTIALITÉ DU SAINT-ESPRIT AVEC LE PÈRE ET LE FILS EN TANT QU'IL TIENT SON ORIGINE DU PÈRE ET DU FILS. — IMPORTANCE DE CETTE PROCESSION POUR L'UNITÉ DE L'ORDRE ET DE LA LIAISON DANS LA TRINITÉ, DÉTRUITE PAR L'HÉRÉSIE DU SCHISME GREC.

§ 113.

Ouvrages à consulter : Parmi les Pères on peut citer à peu près tous les ouvrages désignés § 109 à propos du Saint-Esprit. Entre les théologiens qui ont traité ce sujet *ex professo,* voyez surtout : Ratrammus, *contra errores Græc.,* lib. I-III ; Hugo Etherian., *de proces. Spir. sancti;* S. Anselm., *de proc. Spir. sancti;* Thom., I *Part.,* quæst. XXXVI ; *Quæst. disp. de pot.,* quæst. X, art. IV-V; *Contra gent.,* lib. IV, cap. XXIV-XXV ; Emman. Calecas, *contra err. Græc.* (très-important); les discours de Georg. Rhodius et Bessarion au concile de Florence, *Sess.* 6 et 9; d'autres ouvrages de catholiques grecs dans les *Opuscula aurea de process. Sp. sancti,* ed. Arcudius, et de la *Græcia orthodoxa* de Léon Allatius; Petav., *de Trin.,* lib. VII (très-développé et complet); Portugal, *de Gratia increata,* lib. II; Franzelin, *de Trin.,* p. 3 (très-instructif); van der Mœren., *de process. Sp. sancti*, Lovanii, 1864, surtout contre Macaire, auteur dogmatique russe. Pour l'histoire de la controverse : Lequien, *Dissertatio in Joan. Damasc. I* (*op.,* t. I); Werner, *Hist. de la littér. apolog.,* t. II-III; et surtout Hergenrœther, *Photius,* t. I, p. 684 et suiv., et t. III, p. 399 et suiv.

854. — Le « consubstantiel, » ὁμοούσιος, défini par le concile de Nicée, fut exploité dans la suite contre la véritable consubstantialité du Fils. Les Grecs schismatiques, afin de trouver un prétexte à leur schisme, en firent autant de l'*ex Patre procedit* du concile de Constantinople, qui indiquait la raison de la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. Ils l'interprétèrent en ce sens que le Saint-Esprit, comme le Fils, ne tient son origine que du Père, par conséquent que le Fils ne sert point d'intermédiaire pour lui communiquer l'essence divine. Il est facile cependant de montrer qu'au quatrième siècle, et justement chez les Pères grecs qu'invoquaient les schismatiques, le sentiment contraire subsistait sur l'origine du Saint-Esprit et la raison de sa consubstantialité; que toute la lutte relative à la divinité du Saint-Esprit reposait sur l'hypothèse de sa proces-

sion du Fils. Ainsi les schismatiques, en niant que le Saint-Esprit procède du Fils, loin de suivre les traces de leurs Pères orthodoxes, font cause commune avec les macédoniens; et tandis qu'ils reprochent à l'Eglise latine d'avoir changé le symbole, ils se rendent eux-mêmes, au jugement de leurs Pères orthodoxes, coupables d'une altération essentielle du sens de ce symbole.

855. — C'est pour cela qu'en traitant ici cette partie du dogme relative à la procession du Saint-Esprit, nous nous bornerons à faire l'exposé méthodique de la doctrine des Pères grecs du quatrième siècle. Nous y trouverons un double avantage : 1° Nous mettrons dans tout son jour la différence réelle, — car elle existe en fait — qui existe entre les Pères grecs et les Pères latins dans la manière de concevoir le dogme et de l'exprimer, et nous éviterons ainsi toute espèce de malentendu; 2° nous connaîtrons parfaitement ce qui distingue les Pères grecs des Pères latins, relativement au fond des idées et à la manière de les exprimer. Ce dernier point est d'une importance capitale; nous trouverons chez les Grecs, pour l'intelligence spéculative du dogme, un élément qui est moins visible dans la conception des latins : la continuité organique de la communication de l'essence divine. Nous montrerons surtout que l'hérésie du schisme est à certains égards plus contraire à l'ancienne forme didactique des Grecs qu'à celle des Latins.

856. — Nous allons donc examiner 1° la doctrine de l'Eglise grecque contre les macédoniens sur la divinité du Saint-Esprit, fondée sur l'origine qu'il tient du Fils, puis du Père par le Fils; 2° les vues exprimées par les Pères grecs dans la formule *ex Patre per Filium*, relativement à la continuité organique de la communication de l'essence, comparée avec les vues et les expressions des latins; 3° l'origine et la tendance de l'hérésie qui nie que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, et qui mérite à ces deux égards d'être appelée « l'hérésie du schisme. »

I. *Doctrine de l'Eglise orientale au quatrième siècle sur l'origine du Saint-Esprit, en tant que cette origine est la raison de sa consubstantialité avec le Père et le Fils.*

857. — Pour bien comprendre cette doctrine, il faut

d'abord se faire une idée exacte de l'état de la question dans la controverse avec les pneumatomaques. La question de la divinité du Saint-Esprit, comme celle de la divinité du Fils déjà résolue, était de savoir, *au concret*, si le Saint-Esprit tient tellement son origine du Père qu'il reçoive en vertu de cette origine non pas une essence étrangère, mais la propre essence de Dieu. Les pneumatomaques, la plupart semiariens, accordaient plus ou moins la consubstantialité, ὁμοούσια, ou du moins la ressemblance, ὁμοιουσία, qui résulte de l'origine par voie de génération; mais ils croyaient qu'il ne peut y avoir en Dieu, pas plus que chez les hommes, une autre consubstantialité que celle qui provient de la génération; que le Saint-Esprit, pour être consubstantiel au Père et au Fils, devait être engendré de l'un *ou* de l'autre, frère du Fils, s'il était fils du Père, ou neveu du Père, s'il était fils du Fils [1]. Or, comme ces deux hypothèses sont également absurdes, l'origine du Saint-Esprit, disaient-ils, doit être la même que celle des autres êtres qui ont été faits par le Fils; le Saint-Esprit ne saurait donc être consubstantiel au Fils et encore moins au Père, comme s'il procédait de leur substance. Il faudrait cependant qu'il en fût ainsi, afin qu'on pût lui attribuer la nature divine [2].

Pour établir et justifier la divinité du Saint-Esprit contre cette conception hérétique, deux moyens se présentaient.

858. — Le premier consistait simplement à établir le dogme, en affirmant directement ce que les adversaires niaient en première ligne, savoir l'origine réelle du Saint-Esprit de la substance du Père, puis à expliquer par les sources mêmes de la foi que le Saint-Esprit, quoique non engendré, procède du Père aussi véritablement que le Fils, selon le concile de Nicée, procède de lui par la génération. C'est la voie que suivit le concile de Constantinople. Combinant les passages de saint Jean, XV, 26, *qui a Patre procedit,* παρὰ τοῦ πατρός, et de saint Paul, I *Cor.*, II, *Spiritus qui ex Deo est*, il enseigna que le Saint-Esprit procède du Père, ou, selon l'explication du concile de Nicée, de la substance du

[1] *Voy.* Athan., *ad Serap.*, I, n. 15 et seq.; III, n. 1 et seq.; Basil., *contra Eunom.*, lib. V, p. 304 et seq.; Greg. Naz., *Orat. theol.* V.
[2] *Voy.* les autorités dans Franzelin, *thes.* XXXVIII.

Père. Que le Saint-Esprit procède également du Fils, il n'était pas ici nécessaire de le dire, car 1° les adversaires, loin de le nier, affirmaient positivement que le Fils est en général le principe du Saint-Esprit, et ils admettaient sans conteste que le Fils est principe par cela seul qu'il tient son origine du Père; 2° parce qu'il était conforme aux idées des adversaires que si une troisième personne procédait du Père, cette procession devait avoir pour intermédiaire la personne qui procède du Père en tant que Fils.

Le concile ne pouvait pas même mentionner convenablement que le Saint-Esprit procède du Fils, 1° parce que son intention était surtout de mettre l'origine du Saint-Esprit sur la même ligne que celle du Fils en ce qui regarde leur consubstantialité avec le Père; 2° parce que les adversaires étant plus ou moins ariens et niant la divinité du Fils, on ne pouvait pas les réfuter en affirmant que le Saint-Esprit procède de lui; 3° parce que le concile voulait prendre la forme de ses décisions dans l'Ecriture sainte, et que dans le passage où il est formellement question de la procession du Saint-Esprit, il n'est parlé que du Père. S'il avait voulu y faire entrer le Fils, il aurait dû invoquer un autre texte de l'Ecriture, par exemple celui où il est dit que le Saint-Esprit prend du Fils, et c'est ce qui a lieu en effet dans le symbole plus développé que saint Epiphane rapporte en son *Ancorat*, n. 121, et qui était alors fort répandu en Orient. Ou ce symbole avait déjà servi de base au concile de Constantinople, ou il en était sorti à titre de commentaire [1].

DÉVELOPPEMENTS.

859. — Ainsi, la tendance polémique, l'objet du symbole de Constantinople explique suffisamment pourquoi le Fils n'y est pas mentionné. Cette tendance aide aussi à comprendre pourquoi l'Occident, qui se souciait peu de ces discussions et cherchait plutôt dans le symbole un exposé positif et complet de la foi, dut bientôt y trouver une lacune que l'Orient n'apercevait point. Mais dès que les Grecs eux-mêmes

[1] L'*Ancorat*, en effet, a été écrit en 374, sept ans par conséquent avant le concile. Si donc saint Epiphane n'y a rien ajouté plus tard, il faut admettre que ce symbole existait déjà antérieurement.

désirèrent une explication plus précise, on la donna dans la formule *ex Patre per Filium*, ou selon la manière indiquée par saint Epiphane. Le symbole rapporté par ce dernier est ainsi conçu : « Et in Spiritum sanctum credimus, qui locutus » est in lege et prædicavit in prophetis et descendit ad » Jordanem, loquitur in Apostolis, habitat in sanctis. Ita » vero in ipsum credimus, quod scilicet est Spiritus sanctus, » Spiritus Dei, Spiritus perfectus, Spiritus Paracletus, increa- » tus, qui ex Patre procedit, et accipit et esse creditur ex » Filio, » το ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον (participe moyen et non passif, de même que, *Jean* XVI, 14, λήψεται, accipiet), καὶ πιστευόμενον. Cette formule a passé dans une foule de liturgies orientales, surtout dans les liturgies syriennes de saint Maruthas et de saint Denis. Plusieurs y ajoutent ces mots : *Accipit substantialiter* ou *essentialiter*. *Voy.* Van der Moeren, p. 175. On la trouve aussi chez les coptes, *loc. cit.*, p. 178.

860. — Le second moyen d'expliquer et de justifier la divinité du Saint-Esprit était d'attaquer les pneumatomaques en se plaçant à leur propre point de vue; il fallait montrer que le Saint-Esprit tient son origine du Fils et par le Fils, et que cette origine qu'il a du Fils est de telle sorte qu'elle entraîne la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Fils, et par le Fils avec le Père. C'est la voie que suivent la plupart des Pères dans leurs réfutations. Si les Pères avaient nié ou n'avaient pas reconnu que le Saint-Esprit tient son origine du Fils, ils auraient dû reprocher aux macédoniens aussi bien l'affirmation de cette origine que la négation de la divinité du Saint-Esprit; en tout cas ils auraient réfuté cette objection : que si le Saint-Esprit procède du Fils, il doit être son fils et le neveu du Père, en disant que le Saint-Esprit ne procède nullement du Fils, mais seulement du Père. Or, ils ne font ni l'un ni l'autre; ils admettent comme s'entendant de soi que le Saint-Esprit tient son origine du Fils et par le Fils, et ils font de la notion exacte de cette origine du Fils le centre de toute leur controverse avec les adversaires de la divinité du Saint-Esprit.

861. — Le procédé des Pères peut être considéré 1° au point de vue positif et 2° au point de vue apologétique.

Dans les deux cas, il peut se réduire à trois considérations tendant à établir la vraie notion de l'origine du Saint-Esprit par le Fils, et à prouver clairement que le Saint-Esprit procède du Fils.

862. — 1° Le procédé positif des Pères,

a) Les Pères établissent d'abord, négativement, que l'origine du Saint-Esprit *par* le Fils n'est pas, comme l'origine des « choses qui ont été faites par lui, » la création d'une nouvelle substance, mais la production d'une personne qui, ayant son origine dans la substance du Fils, lui est inséparablement unie.

Ils le prouvent en disant que le Saint-Esprit procède du Fils, comme le Fils procède du Père, en tant que principe de la création et surtout de la sanctification surnaturelle des créatures et de leur ressemblance avec le Fils, résultat de leur sainteté; par conséquent que le Fils crée et sanctifie tout en lui et par lui et élève ainsi la créature à sa ressemblance; ce qui ne pourrait pas avoir lieu si la substance et la force du Fils ne passait pas dans le Saint-Esprit par cela même que le Saint-Esprit tient son origine du Fils, s'il n'était pas dans la substance et de la substance du Fils [1]. C'est d'après cela, qu'ils nomment le Saint-Esprit, par opposition à ses œuvres extérieures, *virtus* et *operatio*, ἐνέργεια [2], et quelquefois, qualité, ποιότης, du Fils. Ces expressions sont également appliquées aux relations du Fils avec le Père, mais quand il s'agit du Saint-Esprit, elles sont rendues sensibles par le rapport de l'odeur à la plante [3]. Les Pères expliquent l'origine substantielle que le Saint-Esprit tient du Fils par le rapport de la respiration à la bouche, du doigt au bras, de la fleur à la tige, de la douceur au miel, de l'eau courante à la source, de la vapeur à l'eau, du reflet au rayon, de la chaleur au feu. *Voy.* sur le tout Petav., lib. VII, cap. v et VII.

[1] *Voy.* surtout S. Athan., *ad Serap.*, lib. I; Basil., *Ep.* XXXVIII, al. XLIII, n. 4; Cyrill. Alex., en divers endroits.

[2] *Conf.* Petav., lib. V, cap. v, n. 12; Cyrill. Alex., *Thes.*, lib. II : « Manifeste ostenditur non alienum esse a Filio Spiritum sanctum, sed in ipso et ex ipso, ac velut operatio quædam naturalis quæ complere potest omnia quæcumque vult. »

[3] Saint Cyrille d'Alexandrie a très-bien développé cette figure en divers endroits. *Voy.* Petav., *loc. cit.*, num. 3, 6, 7.

863. — *b)* Les Pères expliquent et démontrent *positivement* que l'origine du Saint-Esprit par le Fils est si peu semblable à celle de la créature, qu'il faut la placer sur la même ligne que l'origine du Fils par le Père ; car il existe, en ce qui concerne l'origine que le Saint-Esprit tient de la substance du Père, le même rapport entre le Saint-Esprit et le Fils qu'entre le Fils et le Père. Par conséquence la prééminence qui revient au Fils sur le Saint-Esprit en ce qui est du principe ne supprime pas plus l'égalité de nature entre les deux qu'entre le Père et le Fils. Les saints Pères, en faisant ressortir ce parallèle, vont même jusqu'à transporter au Saint-Esprit les expressions spécifiques qui caractérisent les attributs du Fils qui proviennent de la génération et la distinguent de la spiration, excepté les termes d'engendré et de Fils, bien qu'ils accroissent ainsi la difficulté de savoir pourquoi le Saint-Esprit ne serait pas appelé fils du Fils [1]. C'est ainsi que dans une foule de passages ils appellent le Saint-Esprit « Verbe » (mais ils emploient ῥῆμα, et non λόγος, d'après *Hébr.*, I, 3), « splendeur, image » (εἰκών, ce mot se trouve déjà dans Grégoire le thaumaturge), « visage, sceau » (σφραγίς), « figure » ou « forme » du Fils (χαρακτήρ et μορφή) : toutes expressions qui marquent le rapport de l'origine substantielle aussi bien en ce qui est du Saint-Esprit à l'égard du Fils qu'en ce qui est du Fils à l'égard du Père.

DÉVELOPPEMENTS.

864. — Voyez les textes dans Pétau, lib. VII, cap. VII ; Franzelin, *Thes.* XXXII, sub. II. Saint Athanase insiste principalement sur ce point, *Epist. I et III ad Serap.* Au commencement de sa troisième lettre il dit expressément que dans sa seconde lettre, bien qu'il dût s'occuper aussi du Saint-Esprit, il a traité de la consubstantialité du Fils, parce que le rapport du Saint-Esprit au Fils est entièrement analogue à celui du Fils au Père : « Ut ex cognitione Filii valeamus » et Spiritus sancti rectam assequi notitiam. Qualem enim » scimus proprietatem *(proprium habitum)* ad Patrem, eam-

[1] *Voy.* S. Basile, *contra Eunom.*, lib. V, p. 350 : « At dicis : Si Dei quidem » imago est Filius, Filii vero Spiritus, item si Filius Verbum Dei, sermo vero » Filii Spiritus, cur Spiritus dictus non est Filii Filius ? »

» dem ad Filium habere Spiritum sanctum comperimus. Et » quemadmodum Filius dicit : Omnia quæ habet Pater mea » sunt, ita hæc omnia per Filium in Spiritu sancto com- » periemus. »

865. — Il est évident que si l'on transfère du Fils au Saint-Esprit les expressions mentionnées ci-dessus, il faut les entendre en un sens moins spécial. *Voy.* Basil., *loc. cit.*, p. 302 et 304. Les Pères et les théologiens latins ne les emploient jamais ainsi; ils s'en montrent plutôt offusqués. *Voy.* S. Thom., *Opusc.* I, où ces expressions sont le plus souvent, mais non toujours, heureusement expliquées. La répulsion des Latins venait de ce qu'ils étaient habitués à déduire la procession du Saint-Esprit de l'amour mutuel du Père et du Fils; tandis que les Grecs l'opposaient, comme reflet de la sainteté, à la procession du Fils comme reflet de la vérité. *Voy.* S. Basil., *loc. cit.*, p. 302.

866. — *c*) Les Pères démontrent que le Saint-Esprit, précisément parce qu'il est au Fils dans le même rapport que le Fils au Père, procède du Père aussi bien que le Fils; que s'il n'est pas engendré du Père comme le Fils, il reçoit du Fils la substance du Père aussi véritablement que le Fils la reçoit, parce que la vertu de la génération agit sur lui. Le rapport substantiel qui en résulte entre le Saint-Esprit et le Père par l'entremise du Fils, et réciproquement [1], les Pères l'éclaircissent [2] en développant les images sensibles dont nous parlions ci-dessus : les trois personnes seraient entre elles comme sont la racine, la fleur et l'odeur; — la source, le fleuve et le courant; le soleil et le rayon; la lumière, l'éclat et le reflet. Le Fils et le Saint-Esprit sont au Père comme sa bouche et la respiration qui sort de sa bouche, comme son bras et les doigts qui s'en détachent. Spirituellement, ils expriment ce rapport en disant que le Fils est la vérité et la sagesse du Père, et le Saint-Esprit l'Esprit de sagesse et de vérité, d'après *Sag.*, VII, et *Jean*, XIV, 15, 16.

DÉVELOPPEMENTS.

867. — Voici ce que saint Basile dit à ce sujet, lib. V,

[1] S. Athanase l'appelle συστοιχεία, et saint Basile ἀκολουθία κατὰ τὴν τάξιν.
[2] *Voy.* S. Athanase, I, *ad Serap.*, n. 19-21.

p. 304, dans le chapitre intitulé : *Quod quemadmodum Filius ad Patrem se habet, ita Spiritus ad Filium* : « Dei *(Patris)* quidem Verbum Filius est, Verbum autem Filii Spiritus; et » cum Verbum sit Filii, proinde Dei est. » — Athan., *ad Serap.*, I, n. 20 : « Una est sanctificatio ex Patre per Filium » in Spiritu sancto producta. Nam quemadmodum unigenitus » est Filius, sic et Spiritus, qui a Filio datur et mittitur, » unus item est... Quia enim unus est Filius, qui et vivens » est Verbum, unam quoque esse necesse est perfectam et » plenam, sanctificantem et illuminantem, viventem operationem ejus et donum, quæ quidem ex Patre procedere, » ἐκπορεύεσθαι, dicitur, quia ex Verbo, παρὰ τοῦ λόγου, quod ex » Patre esse in confesso est, effulget et mittitur et datur. »

868. — 2° Le procédé apologétique, ou la réfutation des objections des pneumatomaques, a beaucoup de rapport avec le procédé positif.

a) La première objection, qui était surtout d'Eunome, consiste à dire que dans la Trinité l'ordre d'origine implique un ordre graduel dans la dignité et la nature des trois personnes, une différence et une séparation essentielle de substance. A cette objection, les Pères n'avaient qu'une seule réponse : ils disaient que cette gradation n'existe pas plus entre le Saint-Esprit et le Fils, qu'entre le Fils et le Père, mais que, dans les deux cas, l'origine implique l'union et la société la plus intime; qu'il n'y a d'autre distinction que celle de l'origine même.

DÉVELOPPEMENTS.

869. — Saint Basile traite ce point *ex professo*, au début du troisième livre *contre Eunome :* « Cur necesse est, si dignitate et ordine tertius est Spiritus sanctus, natura quoque » eum esse tertium ? Dignitate quidem secundum esse a » Filio *(ut qui habet esse ab ipso et ab ipso accipit et annuntiat* » *nobis atque omnino ab illa causa pendet)* tradit *(fortassis)* pietatis sermo : at natura tertia uti, neque ex Scripturis didicimus, neque ex prioribus ulla consecutione colligi potest. » Quemadmodum enim Filius ordine quidem a Patre secundus » est, quoniam ab eo est, dignitate vero, quoniam iste utpote » Pater origo ejus et causa est, et quoniam per ipsum

» accessus aditusque est ad Deum et Patrem, non autem » natura secundus, quoniam virtus in utroque una est : ita » profecto, et si Spiritus sanctus ordine ac dignitate a Filio » secundus est (*ut tandem hoc concedamus*), non tamen inde » demonstratur, quasi consequens foret, alienæ eum esse » naturæ. »

Ce passage a été doublement altéré dans les manuscrits grecs postérieurs, soit par l'omission de ce qui est contenu dans la première parenthèse, et qui donne la raison pour laquelle le Saint-Esprit est *ordine secundus a Filio;* soit par l'addition des deux autres parenthèses, où la priorité du Fils se présente non comme un fait, mais comme une simple hypothèse. Le sens du passage est évident, même sans la première parenthèse contestée, d'autant plus que saint Basile, immédiatement auparavant, à la fin du deuxième livre, reconnaît que le Saint-Esprit tient son origine par l'entremise du Fils et nie seulement qu'il procède uniquement de lui.

Quant aux deux additions, elles sont en contradiction manifeste avec toute la doctrine de saint Basile, car il soutient expressément cet ordre. *Voy.* ci-dessus n. 789 ; Petav., lib. VII, cap., III ; Franzelin, Thes., XXXV. Le frère de saint Basile, saint Grégoire de Nysse, n'est pas moins précis : » Sicut conjungitur Patri Filius et ex ipso esse habens, » non posterior est secundum existentiam; ita et ex Filio » pendet Spiritus sanctus, qui sola ratione secundum causæ » notionem, ἐπινοίᾳ μόνῃ κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον, præ hypostasi » Spiritus consideratur. »

870. — *b*) La seconde objection était que si le Saint-Esprit a le même rapport au Fils que le Fils au Père, il faut l'appeler Fils du Fils, et que s'il procède du Père de cette sorte, il doit être son neveu. Les Pères répondaient que le rapport du Saint-Esprit au Fils est à la fois un rapport d'identité de substance et un rapport d'origine, et ils convenaient formellement que le Saint-Esprit est vraiment du Père par le Fils [1]. Seulement ils nous avertissent de ne pas

[1] « Cur Spiritus sanctus Filius Dei non dicatur? Non (ideo) quod ex Deo non » sit per Filium. » S. Basil., *contra Eunom.*, lib. V, p. 305.

attribuer à Dieu, sans plus de façon, tout ce que nous trouvons dans les relations des hommes entre eux; que l'emploi de l'expression « Fils du Fils » conduit à des absurdités, à celle-ci notamment qu'il faudrait admettre en Dieu comme dans les hommes une série de générations qui se poursuivent indéfiniment; que dans la Trinité il est aussi nécessaire que chaque personne soit unique dans son caractère propre, qu'il est nécessaire de ne pas multiplier l'essence, et qu'enfin toute origine substantielle n'est pas nécessairement une génération. par conséquent que l'Ecriture sainte ne compare pas l'origine du Saint-Esprit à la génération matérielle, mais au souffle qui sort de la bouche [1]. L'inégalité la plus importante entre la génération divine et la génération humaine consiste en ce que, dans cette dernière, le fils produit, par un nouvel acte personnel, par sa substance propre et isolée de celle de son père, une troisième personne; tandis qu'en Dieu le Fils ne peut opérer qu'en union avec le Père, communiquer que la substance qui lui est commune avec le Père, ou enfin qu'il ne peut produire comme étant hors du Père, mais seulement en tant qu'il est en lui [2]. C'est pourquoi les Pères disaient que le Saint-Esprit, en tant qu'esprit de Dieu et du Christ, était en rapport immédiat avec le Père et le Fils, comme l'esprit humain l'est avec l'homme; par conséquent que ces mots « être par le Fils » ont, quand il s'agit de lui, un tout autre sens que lorsqu'il s'agit des rapports d'origine entre des personnes humaines.

871. — Comparez ce texte de saint Basile, *contra Eunom.*, lib. V, p. 305 : « Si quis dixisset Filium ex Filio, Trinitatem » deitatis in multitudinis suspicionem apud homines qui hoc » audivissent, adduxisset. Promptum namque erat suspi- » cari, si Filius ex Filio genitus fuisset, etiam ex hoc alium » rursus genitum fuisse et rursus alium, et sic postea facto » ad multitudinem progressu. Sane eam ob causam Spiritum » ex Deo esse prædicavit aperte Apostolus dum dicit : Spiri- » tum, qui ex Deo est, accepimus, I *Cor.*, II, 12. Quin et clare » ostendit effulsisse eum per Filium ; quippe ipsum ut Filii,

[1] Voir S. Basile, lib. V, p. 305. D'autres passages dans Thomassin, *de Trin.* cap. XXX.

[2] *Voy.* S. Athan., *ad Serap.*, I, n, 16.

» ita Dei Spiritum nominavit; eumdemque appellavit Christi
» mentem, quemadmodum etiam, ut Dei, ita hominis Spiri-
» tum dixerat. At Filium Filii appellare cavit, ut unus qui-
» dem sit Pater Deus. »

Le dessein d'échapper à l'argument précédent des macédoniens fut une des principales raisons pour lesquelles les Pères grecs, et notamment saint Basile, s'efforcèrent de rapporter le Saint-Esprit et le Fils au Père comme à leur commun principe, et de considérer le Fils lui-même, dans la spiration du Saint-Esprit, comme le simple médiateur d'une production émanant du Père lui-même. A ce point de vue, on comprend aisément l'explication que saint Basile, *Epist.*, XXXVIII, n. 4, donne des propriétés du Fils et du Saint-Esprit : « Quoniam igitur Spiritus sanctus Filio quidem
» cohæret atque conjunctus est, cum quo sine ullo intervallo
» simul concipitur, habet vero esse suum ex ea causa quæ
» Pater est, unde et procedit (*sec. Scripturam*), connexum : illius
» secundum hypostasim proprietas hoc signo declaratur,
» quod post Filium, μετὰ τὸν υἱόν, et cum Filio, σὺν τῷ υἱῷ, co-
» gnoscitur et quod ex Patre subsistit. Filius vero, ex Patre
» procedentem Spiritum per sese, δι' ἑαυτοῦ, secum, μεθ' ἑαυτοῦ,
» notum facit, ac solus ingenite ex ingenita luce effulsit. »
Voy. aussi saint Grégoire de Nysse, ci-dessous, n. 847.

872. — *c*) La troisième objection, qui figure à côté de la seconde comme l'autre partie d'un dilemme, et qui paraît s'aggraver encore de la solution de la première, était celle-ci : Si le Saint-Esprit procède du Père aussi véritablement que le Fils, il faut qu'il soit lui-même fils du Père et frère du Fils. — Les Pères résolvaient cette difficulté, soit en répondant que le Saint-Esprit procède du Père d'une autre manière que le Fils, soit en expliquant cette autre manière en disant que le Saint-Esprit ne procède pas du Père seul, ni d'une façon immédiate sous tout rapport, mais par le Fils, de même qu'il n'est pas seulement l'esprit du Père, mais encore l'esprit du Fils.

DÉVELOPPEMENTS.

Voyez saint Basile, *Epist.* XXXVIII, ci-dessus, n. 871, où ces mots « par le Fils » sont donnés comme la raison pour laquelle le Fils procède du Père comme son Fils unique, *unige-*

nite. Saint Grégoire de Nysse, *ad Ablab.*, t. II, p. 459, est encore plus explicite : « Dum divinam naturam differentiæ » variationisque expertem confitemur: differentiam secun- » dum causam et causatum non negamus, in quo solo discerni » alterum ab altero deprehendimus, quod scilicet illud qui- » dem causam esse credimus, hoc vero ex causa. Et iterum » ejus quod est ex causa, iterum aliam differentiam spec- » tamus ; alterum enim continenter (ou *proxime*) ex » primo, alterum vero per illud quod est continenter ex » primo. Quo quidem fit ut et Unigeniti notio sine ambigui- » tate in Filio permaneat et existentiæ ex Patre notio Spiri- » tui non auferatur, dum Filii interpositio et ipsi notionem » Unigeniti conservat et Spiritum a naturali habitudine ad » Patrem non removet. » Un autre passage analogue est celui du *Sermon* III, *de Orat. Dom.*, qui ne figure pas dans les éditions imprimées, mais qui est généralement cité par les catholiques grecs. *Voy.* Petav., lib. VII, cap., III, n. 12.

873. — De tout ce procédé des Pères contemporains, dont la doctrine est le meilleur commentaire du symbole de Constantinople, il résulte évidemment que ce concile n'a pas entendu que le Saint-Esprit tire son origine du Père seul, mais qu'il procède du Père par le Fils. Tel est le sens qu'ils donnent au terme *ex Patre.* Aussi cette formule a-t-elle été admise par tous les anciens grecs comme l'explication véritable du symbole, et le concile de Florence, *voy.* ci-dessus n. 700, en définissant la signification causale de διά dans le sens des Pères grecs, a donné en même temps l'explication authentique du symbole de Constantinople. Quant à l'interprétation de *a Patre solo* avec élimination de *per Filium*, c'est une falsification de même espèce et de même valeur que l'interprétation protestante de ces paroles : *Homo justificatur per fidem sine operibus legis*, avec suppression de celles-ci : *Fides quæ per charitatem operatur*. Sans l'addition du *per Filium*, le *procedit ex Patre* perdrait le sens qu'il a dans la pensée des Pères et par la nature des choses : le Père, en tant que Père, n'aurait plus aucune relation avec le Saint-Esprit, et il faudrait, ou que le Saint-Esprit fût fils du Père, ou que le Père, outre sa paternité, eût un autre caractère constitutif.

DÉVELOPPEMENTS.

874. — En face de cet exposé de la doctrine des Pères, les échappatoires des schismatiques postérieurs s'évanouissent d'elles-mêmes. Ces schismatiques disaient notamment que les Pères, en traitant du rapport du Saint-Esprit au Fils, n'entendaient affirmer que sa consubstantialité avec le Fils et sa mission par le Fils. *Voy.* le contraire dans Petav., lib. VII, cap. XXVIII. Il n'est pas moins évident par ce qui précède que *per Filium* signifie ici une cause, car dans toute la controverse avec les macédoniens touchant le Saint-Esprit, il fut employé par analogie avec ce qui se passe chez les créatures; toute la question était de savoir s'il exprimait une origine consubstantielle. *Voy.* Greg. Nyss., *contra Eunom.*, lib. I : « Spiritus sanctus distinguitur a Filio quod nec, ut » Unigenitus, ex Patre productus est, et quod per ipsum » Filium apparuit : et cum (*etiam*) creatura per Filium sit » producta, ne quis putet aliquid commune esse Spiritui et » creaturæ, propterea quod dicitur per Filium manifestatus, » immobilitate et immutabilitate distinguitur. » Il suffirait, pour prouver qu'il en est ainsi, de montrer qu'aucun autre sens raisonnable n'est possible, et que les schismatiques ont dû imaginer les plus absurdes hypothèses pour se donner quelque apparence de raison, celle-ci entre autres que διά signifie *avec*, σύν. *Voy.* ces hypothèses dans Franzelin, p. 531, et sur le sens causal de διά, Bessarion, *Orat. dogm.*, in concil. Flor., cap. VI. — Harduin., IX, p. 335 et seq.; Franzelin, *Thes.*, XXXVI.

II. *Les idées et le langage des Orientaux comparés aux idées et au langage des Occidentaux, en ce qui concerne la procession du Saint-Esprit.*

875. — On sait que les vues et le langage, même chez les Pères orthodoxes, en ce qui concerne la procession du Saint-Esprit, diffèrent *formellement* des vues et du langage des Pères latins; les premiers résument leurs idées par l'expression *ex Patre per Filium;* les autres, par celle de *ex Patre Filioque.* Cependant, ils ne se contredisent pas sur le fond même de la chose; car quelques-uns des Pères grecs, et justement ceux qui avaient le plus d'occasions de préciser le dogme dans de courtes formules, surtout saint Ephiphane en une infinité

d'endroits et très-souvent saint Cyrille d'Alexandrie [1], ont employé la formule latine, de même que des auteurs latins, comme Tertullien, *voy.* ci-dessus n. 837, et saint Hilaire, lib. II, cap., XXIX, et lib. XII (trois fois vers la fin), se sont servi de la formule grecque. Ajoutons que les Latins ne se sont jamais sérieusement offusqués de la formule grecque, bien qu'elle les exposât à tomber dans une méprise à laquelle les Pères grecs n'ont jamais songé. *Voy.* ci-dessous n. 882, note.

876. — 1. En fait, la formule grecque *ex Patre per Filium* a une origine aussi naturelle, un sens aussi bon que la formule *ex Patre et Filio* : elle a même sur celle-ci un avantage relatif. Son origine provient de ce que l'Ecriture sainte, quand elle exprime les opérations du Père, le désigne comme le principe *ex quo omnia*, et le Fils comme le principe *per quod omnia*, et surtout comme la voie par laquelle tout vient du Père et tout retourne à lui; elle provient aussi de ce que toute la controverse sur la divinité du Saint-Esprit, décrite ci-dessus, amenait naturellement son fréquent emploi. Elle se prête à un bon sens, 1° parce qu'elle présente le Père et le Fils comme deux principes agissant l'un dans l'autre, et non à côté l'un de l'autre, ou séparés; 2° elle fait ressortir la position spéciale qu'occupent le Père et le Fils à l'égard du Saint-Esprit : le Fils ne paraît que comme *principium de principio*, tandis que le Père figure comme « principe sans principe » et produit le Saint-Esprit comme *principium principii*. On voit par là l'avantage relatif de cette formule : ce que la formule *ex Patre et Filio* ne contient que matériellement, et ce que les Latins ont dû compléter par ces mots : *tanquam ab uno principio* et *licet pariter ab utroque*, *a Patre principaliter* (originaliter), elle le dit d'elle-même. Son seul inconvénient, c'est que l'égale participation du Fils et du Père, n'y est pas aussi nettement énoncée que dans la formule latine.

877. — D'autres raisons pour lesquelles les Grecs insistaient particulièrement sur cette formule, se tirent de la manière dont ils concevaient le dogme. Leur conception, comparée à celle des Latins, peut s'appeler une conception organique, où

[1] *Voyez* Franzelin, *thes.* XXXV, p. 478 et seq.

les deux productions divines, la génération et la spiration, se révèlent comme un mouvement qui se continue en ligne directe. La seconde procède de la première, avec laquelle elle est en relation intime, essentielle, vivante; de sorte que non-seulement la seconde suppose nécessairement la première, mais que la première contient nécessairement la seconde, y aspire et s'y termine.

Les Pères grecs, en effet, considèrent les productions trinitaires comme un mouvement par lequel la divinité passe du Père au Fils et du Fils au Saint-Esprit, en transversant en quelque sorte le Fils [1]. De là vient que pour éclaircir leur pensée ils empruntent à la nature organique ces sortes de comparaisons qui montrent la production d'une chose par une autre : la racine, le tronc, la fleur, le soleil, l'éclat, le rayon. Quant à la raison intime de cette conception, elle consiste en ce que les Pères considèrent la production du Fils comme une manifestation de la vérité du Père, et celle du Saint-Esprit comme une manifestation de la sainteté fondée dans la vérité, ou le Saint-Esprit comme l'Esprit de vérité [2]. — *Spiritus veritatis qui a Patre procedit.* Cf. Jean, XV.

878. — A ce point de vue, la production du Saint-Esprit, en tant qu'elle est attribuée au Père, se présentait comme ayant lieu par l'entremise de la génération du Fils, et c'est pour la distinguer de la génération qu'on la désignait par le nom propre de προβολή ou ἔκπεμψις, dont on avait fait un nom actif (depuis saint Grégoire de Nazianze, *Orat., in Hieronim.*, n. 16), d'après l'expression d'ἐκπορεύσθαι, employée par le Sauveur. On n'entendait pas ce dernier terme dans le sens de procéder, émaner, sortir, mais dans le sens de provenir, πρόοδος, d'un principe par un moyen quelconque, comme la respiration provient du cœur par la bouche; de là les expressions parallèles de ἐκφοιτᾶν, ἐξορμᾶσθαι, ou διήκειν [3]. Aussi

[1] Greg. Naz., *Carm.* ὑποθῆκαι παρθένοις, in fine : Εἷς Θέος, ἐκ γενέταο δι' υἱέος εἰς μέγα πνεῦμα Ἱσταμένης θεότηκος ἐνὶ τελέοισι τελείης. Basil., *de Sp. S.*, cap. XVIII : Bonitas et sanctitas naturalis et regalis dignitas, quæ Dei solius propria est, a Patre per Filium in Spiritum sanctum pertransit, διήκει.

[2] Quæ est Filius ut Verbum veritatis.

[3] Cyrill. Alex., *thes.*, ass. XXXIV : Ἐν τῷ υἱῷ φυσικῶς καὶ οτσιώδως διῆκον παρὰ τοῦ πατρὸς τὸ πνεῦμα. *Voy.* ci-dessous S. Athan.

ces expressions s'employaient uniquement pour signifier que le Saint-Esprit tient son origine du Père, pour marquer son rapport à la génération. Quand on voulait désigner son origine du Fils, on n'employait que des termes pouvant exprimer une procession immédiate, comme ἐκλάμπειν, ἀναβλύζειν, προϊέναι, προχεῖσθαι. Quelquefois aussi ces expressions sont mises en opposition avec ἐκπορεύεσθαι ἐκ τοῦ πατρός, pour indiquer que le Saint-Esprit, qui vient du Père comme de sa raison la plus profonde, est en quelque sorte manifesté au dehors, mis en lumière par le Fils [1]. Il est clair, toutefois, que ces façons de concevoir la chose et de l'énoncer ne permettent pas d'admettre, sans violence, que le Père et le Fils, dans la production du Saint-Esprit, soient comme juxtaposés; de même que ce serait forcer les termes que de dire : la fleur jaillit de la racine *et* du tronc, l'odeur de la plante *et* de la fleur, la respiration de la bouche *et* du cœur [2]; une telle juxtaposition eût même été impossible en se servant du terme de ἐκπορεύεσθαι. Il était facile, au contraire, sans nommer le Fils, de dire que le Père est le principe du Saint-Esprit, surtout si l'on se servait du mot ἐκπορεύεσθαι, car il indique assez que le Père ne produit le Saint-Esprit que par le Fils.

DÉVELOPPEMENTS.

879. — Les Latins, qui traduisaient ἐκπορεύεσθαι par *procedere*, devaient trouver étrange qu'on restreignît cette expression au Père. D'après saint Thomas, I *Part.*, quæst. XXVI, art. II, le mot *procedere* étant le terme le plus général pour marquer l'origine, c'est par ignorance ou par malice que « quelques Grecs » ont pu dire *quod Spiritus sanctus sit a Filio, vel profluat ab eo, non tamen quod procedat.* Saint Bonaventure, au contraire, a pressenti le sens de l'expression grecque, quand il a dit que *procedere* avait, appliqué au Saint-Esprit, un sens plus large, le sens de *procedere a procedente.* Ils agissaient au contraire par ignorance et par esprit de chicane, ces schismatiques grecs qui prétendaient que les expressions des Pères sur la procession du Saint-Esprit du

[1] Spiritus sanctus a Patre procedere, ἐκπορεύεσθαι, dicitur, quoniam ex Verbo, quod ex Patre esse in confesso est, *effulget*, ἐκλάμπει.

[2] Les théologiens latins eux-mêmes, quand ils envisagent le Fils comme Verbe, ne peuvent pas dire autrement que : *Pater per Verbum spirat.*

Fils devaient s'entendre exclusivement d'une procession au dehors, tandis qu'ils rapportaient à la seule origine éternelle le terme d'ἐκπορεύεσθαι, L'un est aussi peu justifié que l'autre, car ce dernier terme conviendrait plutôt à la procession au dehors que les autres, et c'est pour cela que saint Grégoire de Nazianze, par exemple, a fait de ce verbe le substantif ἔκπεμψις. Voyez d'autres explications sur ce nom, plus loin, § 121.

880. — Les Grecs étaient d'autant plus enclins à maintenir exclusivement la forme d'expression qui répondait à leur conception organique du dogme, que, s'ils s'en écartaient, s'ils renonçaient à dire que le Saint-Esprit est au Fils ce que le Fils est au Père, c'est-à-dire comme la parole et l'image, le lien organique des deux producteurs était remplacé par un lien artificiel ; on courait risque, en se fondant sur les rapports qui existent entre des personnes humaines, de ne voir dans le Saint-Esprit que le Fils du Fils et le neveu du Père. Si à côté et en même temps que δια ils avaient employé le terme *ex Filio*, cela aurait paru signifier que le Saint-Esprit est du Fils *(ex)* absolument de la même manière que le Fils est du Père, par la génération ; qu'il est médiatement et non pas immédiatement du Père. L'*ex Filio* semblait donc isoler, séparer le Fils du Père dans la production du Saint-Esprit; il semblait impropre, parce qu'il ne paraissait pas montrer le Saint-Esprit tel qu'il est, appartenant aux deux de la même manière.

Pour la même raison, on trouvait inconvenant de dire simplement que le Fils est le principe, αἰτία, du Saint-Esprit, parce qu'on semblait dire que tout en étant, comme le fils d'un père humain, un principe produit par lui et sortant de lui, il était cependant substantiellement distinct de lui et agissait isolément. On se borna donc à dire que le Fils est le principe intermédiaire *par lequel* le Saint-Esprit reçoit son existence, tandis que le Père est le principe unique et absolu *d'où* procède le Saint-Esprit aussi bien que le Fils. Cette expression signifiait tout simplement que le Saint-Esprit ne procède du Fils qu'autant que le Fils est et demeure dans le Père en vertu de sa filiation ; elle disait la même chose que ce que les Latins entendent par ces

paroles : Le Fils et le Père sont un seul et même principe du Saint-Esprit.

DÉVELOPPEMENTS.

881. — Cette locution, nous l'avons vu plus haut, avait été surtout motivée par les controverses avec les macédoniens. Le caractère stable de la théologie grecque, qui se restreignait à un seul point de vue, explique facilement pourquoi la formule latine pouvait scandaliser les esprits même orthodoxes et induire en erreur sur la procession du Saint-Esprit du Fils. Mais quant à conclure de l'omission volontaire que les anciens Pères grecs faisaient de l'*ex Filio* que le Saint-Esprit ne tire en aucune façon son origine du Fils, il n'y avait que des sectaires fanatiques qui en fussent capables. *Voy.* ci-dessous, n. 885 et suiv.

882. — 2. Selon le point de vue des Latins, tel qu'il s'était développé déjà depuis saint Ambroise et saint Jérôme, et qu'on pourrait appeler le point de vue personnel, la production du Saint-Esprit ne se présente pas comme un écoulement direct et continu de la production du Fils, mais comme un acte dans lequel la personne qui résulte de la génération, manifeste formellement, à raison de son unité et de son égalité avec son principe, son union personnelle avec ce principe : ils sont tous deux comme deux êtres subsistant l'un à côté de l'autre et donnant au Saint-Esprit ce qu'ils ont en commun. D'après les Latins, en effet, le Saint-Esprit est le lien, le gage, l'amour mutuel du Père et du Fils (de l'original et de la copie), par lequel l'un rend à l'autre un égal amour et un honneur égal.

A ce point de vue, il était tout-à-fait naturel de dire que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils; on devait même trouver étrange que le Fils ne fût pas mentionné dans une formule de la procession du Saint-Esprit. D'un autre côté aussi, on devait s'étonner de voir, comme faisaient les Grecs, mettre le Saint-Esprit en rapport direct avec le Fils seul, comme étant son image; mais on ne pouvait pas concevoir que l'expression *ex Patre et Filio* établit une séparation entre les deux. Si l'on se sentit porté à rejeter la formule *per Filium*, c'est uniquement parce qu'elle pouvait indiquer entre le Père et le Fils un rapport analogue à celui

qui existe chez les hommes entre le père et la mère. Si donc les Latins évitèrent le *per Filium*, ils ne le firent pas dans la même intention que les Grecs orthodoxes lorsqu'ils attaquèrent l'*ex Filio*, bien qu'ils eussent une intention analogue : c'était afin que le Saint-Esprit ne parût pas le fils du Père et du Fils, tandis que les Grecs voulaient empêcher qu'il parût comme le fils du Fils ou le neveu du Père [1].

DÉVELOPPEMENTS.

883. — Dans l'Eglise occidentale, le *Filioque* passa de bonne heure dans le symbole liturgique, parce qu'il répondait à un besoin profondément senti; ce fut d'abord en Espagne, dès le sixième siècle, et dans la Gaule Narbonaise, puis dans le royaume des Francs, en Allemagne, etc. Quant aux papes, loin de favoriser son adoption, ils la désapprouvèrent, notamment Léon III, quand Charlemagne le pria de l'approuver, par cette raison entre autres que le concile d'Ephèse et les conciles suivants avaient rendu une défense selon laquelle il ne devait être permis à personne *aliam componere fidem... aut tradere aliud symbolum*. Cette défense avait surtout pour but d'empêcher toute doctrine contradictoire à la foi définie, puis d'éviter qu'on ne composât et propageât à la légère des formules symboliques sans l'approbation de l'autorité supérieure. Sous ce dernier rapport, l'interdiction était purement disciplinaire et ne pouvait pas lier cette autorité même, comme l'ont prouvé en fait les conciles qui ont succédé à celui d'Ephèse. Si les Grecs schismatiques désapprouvèrent la conduite de quelques églises d'Occident comme n'étant pas absolument correcte, ils ne

[1] « Hic utcumque etiam illud intelligitur, quantum a talibus quales nos » sumus intelligi potest, cur non dicatur natus esse, sed potius procedere » Spiritus sanctus. Quoniam si et ipse Filius diceretur, amborum utique » Filius diceretur, quod absurdissimum est. Filius quippe nullus est duorum, » nisi patris et matris. Absit autem ut inter Deum Patrem et Deum Filium » tale aliquid suspicemur. Quia nec filius hominum simul et ex patre et ex » matre procedit : sed cum in matrem procedit ex patre, non tunc procedit ex » matre; et cum in hanc lucem procedit ex matre, non tunc procedit ex patre. » Spiritus autem sanctus non de Patre procedit in Filium, et de Filio pro- » cedit ad sanctificandam creaturam; sed simul de utroque procedit : quamvis » hoc Filio Pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque pro- » cedat. » Aug., *in Joan.*, tract. XCIX.

pouvaient plus, longtemps après la période de Photius, en tirer aucun sujet de plainte contre les papes, car ceux-ci la désapprouvaient eux-mêmes, et ce fut seulement quand les Grecs attaquèrent la doctrine formulée par l'addition du *Filioque,* qu'ils en approuvèrent l'usage, sans toutefois le prescrire par un décret : c'est la coutume seule qui l'a rendue générale en Occident, à peu près depuis Léon IX. Plus tard, dans les négociations concernant la réunion des Grecs, les papes n'ont pas exigé de ceux-ci qu'ils l'introduisissent dans le symbole liturgique ; ce sont eux qui, dans toute cette affaire, ont agi avec le plus de discrétion et de prudence ; ils n'ont rien négligé de ce qui pouvait servir à maintenir la paix entre l'Orient et l'Occident. *Voy.* sur l'histoire du *Filioque* dans le symbole Hergenrœther, *Photius,* t. I, p. 697 et suiv.; Franzelin, *thes.* XLI.

884. — D'après ce qui précède, loin qu'il y ait contradiction intrinsèque dans les idées entre l'ancienne Eglise d'Orient et l'ancienne Eglise d'Occident, leurs vues se complètent et s'appuient mutuellement ; la première affirme aussi nettement que la seconde la procession du Saint-Esprit du Fils. Il est vrai qu'en soi la différence de langage était de nature à engendrer des malentendus ; mais ces malentendus, analogues pour le fond et la forme à ceux qu'avaient produits autrefois les termes d'hypostase et de personne, eussent été facilement dissipés, si l'esprit de chicane et les tendances schismatiques n'étaient venues s'y mêler du côté des Grecs, et si des lacunes de l'expression latine on n'avait pas abouti peu à peu à la négation de la doctrine orientale.

III. *L'hérésie du schisme.*

1. *Son origine schismatique.* On ne voit nulle part dans les anciens Pères orthodoxes de l'Eglise grecque une négation formelle et absolue de l'origine du Saint-Esprit du Fils. Si Photius eut en cela des précurseurs, ce furent d'anciens hérétiques grecs, les nestoriens et les monothélites, qui avaient mêlé cette question au débat, afin de mettre leurs adversaires en suspicion. Quant aux nestoriens, surtout à Nestorius lui-même, à Théodore de Mopsueste et à Théodoret, il est très vraisemblable qu'ils rejetaient le *per Filium* dans le sens où les Pères l'avaient reproché aux macédoniens,

dans le sens de *per Filium creatus* ou *genitus*, de même qu'ils partaient de là pour accuser saint Cyrille de faire cause commune avec eux. Les monothélites, au contraire, abusaient de l'imperfection du terme latin pour accuser l'Eglise d'Occident de favoriser le macédonianisme (il se peut aussi qu'ils aient mal interprété la formule grecque) ; mais ils en furent blâmés par saint Maxime. Vers l'an 808, l'ancienne doctrine fut ouvertement niée à Jérusalem par quelques moines jaloux des Francs, jusqu'à ce que Photius vînt arborer son schisme et attenter à la tradition grecque non moins qu'à la tradition latine, en niant que le Saint-Esprit procède du Fils : cette négation fut son dogme fondamental.

DÉVELOPPEMENTS.

885. — *Voyez* sur les nestoriens et Théodoret, Kuhn, § XXXII ; Franzelin, *Thes.* XXXVIII. Le reproche fait aux Latins par les monothélites, que les mots *etiam ex Filio* établissent une séparation entre le Fils et le Père et font du Fils un principe doué de sa propre substance, dans le sens de l'objection des macédoniens, fut réfuté par saint Maxime. Dans sa lettre à Marin, dont l'authenticité est du reste mise en doute, saint Maxime remarque que les Latins, ainsi qu'ils l'ont prouvé par saint Cyrille, ne considèrent pas plus que les Grecs le Fils comme un principe distinct du Père, αἰτία, qu'ils reconnaissent le Père comme le seul principe du Fils et du Saint-Esprit par la génération et la procession. Ils entendent simplement énoncer ce que les Grecs expriment par leur δἰ αὐτοῦ προϊέναι, et maintenir entre le Père et le Fils cette unité d'essence en vertu de laquelle le Saint-Esprit procède essentiellement de la substance des deux comme d'un seul principe. En tout cas, c'est une impudence de la part des schismatiques de citer en leur faveur la première partie de ce passage, tandis qu'ils taisent la justification des Occidentaux qu'avait en vue saint Maxime.

886. — Pas plus que saint Maxime, saint Jean Damascène n'entend blâmer la manière de voir des Occidentaux, quand il affirme à diverses reprises : « Qu'on ne dise pas que le Saint-Esprit est du Fils, » mais seulement « qu'il est du Père, et que le Père seul est principe. » Car la formule occi-

dentale ne dit pas que le Saint-Esprit est du Fils, mais du Père et du Fils; le Père et le Fils y sont conçus comme un seul principe. Par contre, il est évident que, comme saint Basile à qui il se rattachait, il avait en vue la « théorie du neveu » des macédoniens, et il le dit expressément à la fin de son épitre *ad Jordanem*, *de hymn. trisagio;* il voulait empêcher que l'on conçût le Fils comme un second principe isolé du Père, d'où serait engendré le Saint-Esprit, qu'il appelle aussi « l'image du Fils. » C'est même justement dans les endroits où il veut écarter l'*ex Filio* qu'il relève expressément que le Saint-Esprit vient du Père par le Fils, qu'il est du Fils, non comme un fils est d'un père ordinaire, mais comme la lumière vient du rayon du soleil, ou le ruisseau du fleuve. C'est ainsi qu'il s'exprime dans son *de Fide orthodoxa,* lib. I, cap. VIII, fin : « Spiritum sanctum ex Filio non dici- » mus, Filii autem Spiritum (sicut et Patris) nominamus, et » per Filium (tanquam Spiritum ejus proprium) manifes- » tatum esse nobisque communicari confitemur (ici l'auteur » rappelle ce qui est dit en saint Jean, XX, 22, que le » Saint-Esprit souffla sur les apôtres), sicut ex sole et radius » et illuminatio nobis communicatur. » Saint Damascène est encore plus explicite dans son *Expositio et declaratio fidei,* qui n'existe qu'en arabe, n. 2 : « Spiritus sanctus Spiritus » est Filii, sed non est ex Filio. Est tamen ad Filium (c'est- » à-dire : relatus ad Filium) quia promanat per illum et ex » illo. At non est ex Filio (id est : non dicendus est simpli- » citer habere suum esse ex Filio), quia Pater una est » causa tum Filii tum Spiritus sancti, utriusque ex æquo, ut » Pater simul sit et Filii Pater et productor, προβολεύς, Spi- » ritus. » — Sur les moines de Jérusalem et les négociations auxquelles ils donnèrent lieu en Occident, *voy.* Hergenrœther, *loc. cit.*

Photius exagérait son nouveau dogme soit par des déclamations fanatiques, soit en accumulant des sophismes qui rivalisaient avec ceux d'Eunome. *Voy.* l'exposé de sa théologie sur ce point dans Hergenrœther, *Photius*, t. III, p. 400 et suiv.

887. — 2. *Caractère théologique de l'hérésie de Photius,* — *le schisme en Dieu.* Le schisme de Photius a été le plus grand et

le plus tenace qu'il y eût jamais dans l'Eglise. On sait que tout schisme porte l'hérésie dans ses flancs. Dans le cas présent, l'hérésie fut de telle nature, qu'elle introduisit le schisme au sein même de Dieu. Tous les schismes, sous prétexte de sauvegarder la monarchie du Christ, éliminent son représentant visible et bouleversent l'économie de l'Eglise. L'hérésie photienne, elle, pour sauvegarder la monarchie du Père, sacrifie le Fils en tant que principe, et par là-même bouleverse, déchire et mutile en tous sens l'unité, la liaison et l'économie qui, selon les Pères grecs et les Pères latins, subsistent dans la Trinité.

888. — *a*) L'hérésie du schisme bouleverse et morcelle la Trinité dans ses détails. α) Elle détruit l'unité qui résulte de la liaison directe et immédiate du Saint-Esprit et du Fils, car cette unité consiste tout entière dans la relation d'origine, en même temps qu'elle ravit au Saint-Esprit ce qui fait qu'il est vraiment esprit et surtout le propre esprit du Fils, ἴδιον πνεῦμα. [1] β) Elle rompt la société une et parfaite qui existe entre le Père et le Fils, et en vertu de laquelle le Fils a tout en commun avec le Père, hors la paternité. γ) Elle brise l'indivisible unité du Père avec lui-même, car son caractère de producteur, *spirator*, προβολεύς, n'apparaît plus comme contenu et fondé dans la paternité; il subsiste à côté d'elle et doit, comme elle, constituer une personne, ce qui divise le Père en deux personnes distinctes [2].

889. — *b*) L'hérésie du schisme trouble et dénature l'unité de la Trinité dans son ensemble. α) Elle anéantit cet ordre immuable, cette succession qui fait des trois personnes divines une chaîne d'or sans solution de continuité [3]. β) Elle détruit le lien organique des deux producteurs trinitaires, qui a été si fortement accentué par les Pères grecs eux-mêmes, et en vertu duquel les personnes s'appellent et se saisissent mutuellement, soit parce qu'une personne procède de l'autre, soit parce qu'elle tend à une autre comme à son terme. γ) Elle bouleverse surtout cet enchaînement univer-

[1] *Voy.* S. Basile, ci-dessous.

[2] *Voy.* surtout Calecas, *op. cit.*, lib. III, commencem.

[3] *Consult.* Greg. Naz., *Orat.* xxxi, al. xxxvii : Ἓν ἤρτηται τοῦ ἑνός, ἡ χρυσῆ τις ὄντως σειρὰ καὶ σωτήριος.

sel en vertu duquel chaque personne étant en relation immédiate avec les deux autres, et chacune à sa manière, sert de trait-d'union entre les deux [1]. C'est ainsi que les Pères grecs envisagent la position intermédiaire du Fils : le Fils étant produit par le Père, produit le Saint-Esprit; le Père entre par le Fils en relation avec le Saint-Esprit, et le Saint-Esprit avec le Père [2].

Les Pères latins, au contraire, représentent le Saint-Esprit, comme le lien formel, *vinculum*, *osculum*, *amplexus* [3], comme l'embrassement du Père et du Fils, parce qu'il est l'effusion de leur mutuel amour.

890. — *c*) Enfin, l'hérésie du schisme bouleverse la Trinité tout entière, dans l'ensemble comme dans le détail. Car α) le

[1] Voici la belle explication qu'en donne saint Basile, *Epist.* XXXVIII, n. 4 : « Per quas quis cogitationes majestatem unius earum quæ in Trinitate creduntur, personarum intellexerit, per easdem sine ullo discrimine procedet, » in Patre et Filio et Spiritu sancto gloriam cernens... nullo spatio intercedente, quod divinæ essentiæ harmoniam hiulcam efficiat, continuum interjectu vacui dirimens. Sed qui Patrem intellexit et eum in seipso intellexit, » et Filium animi perceptione simul est complexus; qui autem percepit » Filium, a Filio Spiritum non separavit, sed consequentur quidem secundum » ordinem, conjuncte vero secundum naturam, trium simul permixtam in » seipso fidem expressit. »

Saint Basile montre ensuite comment en vertu de cette succession continue des trois personnes, chaque personne est intimement unie aux deux autres : « Et (ou itaque) 1) qui Spiritum tantum dixit, comprehendit simul hac confessione et eum cujus Spiritus est; et quia Christi est Spiritus et ex Deo, » quemadmodum dicit Paulus, sicut qui ex catena, ἅλυσι, extremum unum » apprehendit, alterum etiam extremum simul attraxit, ita qui Spiritum » attraxit, ut ait propheta, *Ps.* CXVIII, et Filium et Patrem per ipsum simul » traxit. 2) Quin etiam Filium si quis vere apprehenderit habebit eum » utrinque, hinc quidem Patrem suum, illinc vero Spiritum proprium una » secum adducentem; neque enim a Patre, qui semper est in Patre, abscondi » poterit, neque a proprio Spiritu umquam sejungetur, qui in ipso efficit » omnia. 3) Similiter autem et qui Patrem recepit, simul quoque et Filium » et Spiritum potestate recepit; non enim potest ullo modo sectio aut divisio » excogitari, ita ut aut Filius absque Patre intelligatur, aut Spiritus sejungatur a Filio; sed in his ineffabilis quædam et incomprehensibilis deprehenditur tum societas, tum distinctio, neque hypostaseon differentia naturæ » conjunctionem divellente, neque essentiæ communitate indiciorum proprietatem confundente.

[2] *Voy.* ci-dessus n. 866 et 867. Saint Jean Damascène disait encore, *loc. cit.*, p. 151 : τὸ πνεῦμα δι᾽ υἱοῦ τῷ πατρὶ συναπτόμενον (extrait littéralement de saint Basile, *de Spir. sancto*, cap. XVIII).

[3] Saint Epiphane, parmi les Grecs, se sert des mêmes comparaisons; il appelle le Saint-Esprit συνδεσμός de la Trinité. *Hæres.*, XXXVI, n. 6.

Père n'est Père parfait que s'il peut donner et donne au Fils par la génération tout ce que lui-même possède, par conséquent aussi toute la fécondité compatible avec son caractère hypostatique. β) Le Fils n'est Fils parfait que s'il est semblable et égal au Père dans la production, et surtout si l'Esprit du Père, précisément en vertu de la génération du Fils par le Père, est aussi son esprit, au lieu de lui être seulement communiqué par un second acte du Père. γ) Le Saint-Esprit ne peut se concevoir comme parfait, ni surtout comme personne distincte, qu'autant que le Fils est avec lui en relation à titre de principe. C'était déjà en effet un axiome adopté parmi les Pères qu'en Dieu toute distinction de personnes, n'étant fondée que sur les origines, ne peut avoir lieu qu'entre le principe et le produit. On ne peut concevoir en Dieu aucune distinction qui n'implique pas en même temps l'union la plus intime et la plus immédiate entre les choses distinguées. Selon les Pères grecs, en effet, le Père ne produit le Saint-Esprit que par le Fils et non à côté de lui; or le Saint-Esprit ne procéderait pas du Fils, mais il serait un avec lui, si le Fils ne le faisait pas procéder de lui-même. Dans cette abolition des trois personnes divines, le schisme se rencontre avec les macédoniens; comme eux, il reproche à la doctrine catholique de faire du Saint-Esprit le neveu du Père; dans le Saint-Esprit même, il détruit avec les macédoniens le συμπλήρωμα de la Trinité et mutile par conséquent la Trinité elle-même.

891. — Ce qui caractérise surtout l'esprit haineux du schisme, c'est qu'il attaque dans le *Filioque* l'expression la plus saillante d'un dogme que l'Eglise romaine, « cette présidente de l'alliance d'amour, » a toujours vénéré et célébré comme le plus parfait idéal, la source même de toute société d'amour.

DÉVELOPPEMENTS.

892. — Dans ce qui précède nous avons, sous forme de déduction *ad absurdum*, et en indiquant les différents points de la doctrine de l'Eglise qui ont été atteints par la négation de la procession du Saint-Esprit du Fils, nous avons signalé les raisons théologiques qui établissent cette procession. L'argument que les théologiens développent avec le plus

de détails consiste à montrer que ceux qui nient la procession du Saint-Esprit du Fils suppriment la distinction entre l'un et l'autre. Rien de plus clair que cette vérité. Et comme c'était un principe admis dans l'ancienne tradition qu'il n'y a en Dieu de distinction qu'entre les extrêmes séparés à la fois et reliés entre eux par une relation d'origine, le raisonnement que les théologiens catholiques fondent sur ce principe général, dans le cas présent, est incontestable, surtout après qu'il a été décidé, dans le « décret pour les Jacobites, » que « in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis » oppositio. »

Ce principe-là est-il exclusivement tiré du dogme, ou n'est il pas évident *a priori* dans toute sa rigueur? Ne peut-on pas dire que la génération et la spiration donnent des produits différents par cela seul que l'une provient en Dieu de la connaissance et l'autre de la volonté? Saint Thomas et avec lui une foule innombrable de théologiens se prononcent résolument pour la première opinion [1], et Scot pour la dernière. Ça été là l'une des plus fameuses controverses entre les deux écoles; elle est trop subtile pour nous y arrêter ici.

Pour l'intelligence de la controverse avec les Grecs, la manière dont nous avons présenté cette question n. 890, est suffisante. Consultez parmi les scotistes Joan. de Rada, lib. I, *Contr.*, xv, et contre eux Franzelin, *loc. cit.*, Thes. XL.

LE PÈRE, LE FILS ET LE SAINT-ESPRIT EN TANT QU'HYPOSTASES ET PERSONNES DIVINES. — NOTION DE CES TERMES APPLIQUÉS A DIEU.

§ 114.

Ouvrages à consulter : S. Basil., *Epist.* XXXVIII, al. XXXVII; Greg. Nyss., *Opusc. de Comm. notion.;* Thom., I *Part.*, quæst. XXI; *Quæst. disp. de potent.*, IX, 9; Petav., *de Trin.*, lib. IV; Tiphanus, *de Hypostasi;* Guil. Nottebaum, *de Personæ vel hypostasis notione et usu;* Kuhn, § 29; Kleutgen, t. I, sect. III, cap. III, § 1 et 3; Franzelin, *Thes.* XXI-XXIV.

[1] Cf. I *Part.*, quæst. XXVI, *art.* II; *de Potent.*, quæst. X, art. IV; *Contra gent.*, lib. IV, cap. XXIV-XXV.

893. — I. Dans le principe, la tradition ecclésiastique n'avait, comme l'Ecriture elle-même, aucun nom commun, aucune formule technique pour désigner les sujets qui sont en Dieu distingués et comptés; et quant à l'unité divine, on l'appelait simplement « unité de Dieu ou de la divinité; » même dans les décisions dogmatiques des troisième et quatrième siècles, il est presque toujours parlé au concret du Père, du Fils et du Saint-Esprit; quand elles emploient le collectif *trias*, Trinité, elles n'y joignent aucun nom pour désigner ce qui peut se compter en Dieu.

Mais à mesure qu'on se vit contraint par les hérésies d'exprimer l'unité divine comme unité d'essence (οὐσία, terme employé à peu près exclusivement par les Pères grecs), unité de nature (*natura*, employé de préférence par les Latins), ou unité de substance, on sentit le besoin de déterminer pour chacun des trois sujets dont on affirmait l'unité d'essence, un nom qui marquât tout à la fois leur relation à l'essence et à la nature dont ils sont le support et le possesseur, et leur distinction entre eux.

894. — Parmi ces désignations, nous trouvons dès le troisième siècle celle d'hypostase dans Origène et celle de personne dans Tertullien. Mais elles ne se généralisèrent qu'insensiblement, à mesure que les Pères s'en servirent dans le courant du quatrième siècle. Saint Grégoire de Nazianze, au lieu de les employer, recourait encore souvent à des circonlocutions, telles que : τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, τὰ ὧν ἡ θεότης, τὰ ἅ ἡ θεότης, et plusieurs controverses importantes eurent lieu avant qu'elles fussent complétement admises. Le sens complet et précis que ces deux mots tirent de leur étymologie et de l'usage de la langue, le rapport qu'ils ont entre eux, ne furent bien saisis que plus tard, après que l'usage les eut définitivement fixés. On détermina la synonymie des deux expressions grecque et latine, et l'idée exacte qu'elles expriment, en traduisant hypostase par subsistance et *suppositum* (les Pères employèrent le concret, *subsistens*, ce qui subsiste par soi-même, et les scolastiques l'abstrait, la *subsistance*). Ces deux formes se trouvent déjà dans saint Ambroise; mais la dernière n'a été généralisée que par les scolastiques. *Cf.* Petav., lib. III, cap., III, VI et XII.

DÉVELOPPEMENTS.

895. — La célèbre controverse qui se mêla au schisme de Mélèce touchant ces deux termes, provenait, en partie du moins, de ce que les Latins entendaient mal l'expression grecque et les Grecs l'expression latine. Les Latins croyaient que le grec hypostase signifiait exactement la même chose que le latin *substantia*. Or quand le latin porte *substantia* et qu'on traduit ce mot par essence, οὐσία, et celui d'*homousios* par consubstantiel, on ne peut pas dire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois substances, et les Latins en concluaient qu'on ne devait pas dire non plus « trois hypostases. » En fait, le grec hypostase, à le prendre dans son étymologie, ne signifie pas seulement substance, quoique dans le principe il fût souvent employé dans ce sens, même par l'Ecriture : *Figura substantiæ ejus,* Hebr., I, 3 [1]. La version latine rend généralement hypostase par substance, quand l'Ecriture sainte emploie le premier au sens figuré, dans le sens de « participation, » par exemple : *Participes Christi effecti sumus, si tamen initium substantiæ ejus usque ad finem firmiter retineamus,* Hebr., III, 14; ou pour exprimer la présence, le fondement d'une chose : *Fides sperandarum substantiæ rerum,* Hebr., XI, 1, pour marquer l'occasion, l'objet d'une impression ou d'un discours : *Ne erubescamus in hac substantia,* I *Cor.*, IX, 4: et : *Loquor quasi in insipientia in hac substantia gloriæ* (gloriationis), I *Cor.*, XI. 17. Le sens spécial dans lequel les Pères grecs employèrent le terme d'hypostase, par opposition à οὐσία et à *substantia*, ayant été imaginé par eux, les Latins devaient naturellement le trouver étrange, intraduisible, tant qu'ils n'eurent pas remplacé et mis en vogue, au lieu de substance, les termes de *subsistentia* et de *suppositum*; car le verbe ὑφιστάναι n'a pas chez les Pères grecs le sens de *substare*, mais celui de *subsistere*, subsister en soi et pour soi.

896. — A leur tour, les Grecs se figuraient que le latin *persona*

[1] Saint Basile veut que le mot hypostase soit pris ici dans son acception la plus rigoureuse, *Epist.* XXXVIII, fin. Mais ailleurs il remarque lui-même que *figura substantiæ* est un synonyme de *splendor gloriæ*, par conséquent qu'hypostase a le même sens que gloire.

avait le même sens que leur πρόσωπον, et pouvait aisément, comme ce dernier, s'entendre dans le sens des sabelliens. Ces deux termes ont en effet beaucoup d'analogie; *persona* exprimait originairement un masque de figure, et πρόσωπον le visage. — Ces deux termes servent aussi à désigner ce qui paraît au dehors, l'apparence extérieure, puis le rôle, le personnage que joue quelqu'un, soit qu'il possède telle qualité particulière, soit qu'il représente une autre personne dont il revêt l'autorité. L'Ecriture sainte emploie fort souvent, presque toujours, le terme de πρόσωπον dans ces derniers sens, et le traduit ordinairement par *persona*, par exemple : *aspicere, considerare personam alicujus, donare in persona alicujus*. Voy. Nottebaum, *loc. cit.*, § v. D'après ces habitudes de langage, on pouvait dire à la fois, dans le sens sabellien : les noms de Père, Fils et Saint-Esprit n'expriment qu'un seul sujet avec un rôle et des fonctions différentes, et dans le sens catholique : le Fils parle dans la personne, c'est-à-dire au nom du Père, et il représente tantôt la personne de Dieu, tantôt la personne de l'homme.

Quand on traite de Dieu et de la Trinité, on emploie πρόσωπον, *facies*, tantôt d'une manière générale pour exprimer la vue de Dieu, *videre Dominum a facie ad faciem*, tantôt pour signifier que Dieu se manifeste dans le Fils, qui est son image. Dans ce cas, il devient, comme le mot « image, » le qualificatif d'une personne et n'est pas synonyme de personne en général. En latin, le terme de personne servit d'abord à désigner la dignité d'un sujet investi de droits et agissant conformément à ses droits, puis le sujet lui-même, et on distingua alors entre la personne juridique et l'objet du droit qui lui revient, de même qu'entre cette personne juridique et les sujets avec qui elle est en rapport d'égards réciproques. Dans ce sens, le mot personne peut, aussi bien que celui d'hypostase, être opposé à celui d'essence ou de substance; il exprime de plus ce qui distingue l'hypostase de l'essence; car il désigne, non un simple support, mais un possesseur proprement dit de l'essence. A ce point de vue, le latin *persona* dépasse de beaucoup non-seulement le grec πρόσωπον, mais encore le mot d'hypostase. Quand les Pères Grecs se plaignaient de l'indigence de la langue latine, parce qu'elle n'avait point de synonyme pour le grec hypostase,

les Latins pouvaient se plaindre à leur tour que les Grecs n'eussent pas de correspondant au mot de personne. *Voy.* sur cette controverse Petav., lib. IV, cap. IV; Kuhn, § XXIX.

897. — II. Avant de faire à Dieu l'application de ces termes et d'en déterminer le sens précis, il convient d'examiner leur signification générale.

1. *Hypostase* désigne ce qui subsiste en soi et pour soi, *subsistens*, mais qui, par cela même, porte quelque chose d'autre, ou lui sert de support, *suppositum*. Tout ce qui est hypostase doit être au moins une substance, et non un pur accident, une qualité, une propriété, une activité. Mais tout ce qui est substance n'est point par cela même hypostase, notamment les substances partielles qui sont contenues dans un tout substantiel et en font partie, comme la tête ou les bras de l'homme. On n'appelle hypostase que ce qui forme une substance totale, un tout. De même l'hypostase n'est pas l'essence ou la nature substantielle, en tant que celle-ci est commune à plusieurs êtres de même espèce; par cela seule qu'elle est commune, elle ne saurait subsister en soi et pour soi; elle n'existe réellement que dans des individus d'une espèce, à qui elle est attribuée comme à ses sujets. Il faut donc aussi concevoir la substance comme une substance particulière et individuelle, afin de la distinguer de toutes les autres substances de même espèce *(substantia prima)*.

898. — On peut résumer toutes ces conditions en disant que l'hypostase est indivise (*dividere* dans le sens de *distribuere*), c'est-à-dire une substance totale en soi et non attribuée à un autre tout; une substance, non distribuée à plusieurs sujets particuliers. Cette définition négative amène naturellement la définition positive : une substance est hypostase quand elle subsiste en soi et pour soi, *substantia subsistens*, quand elle s'appartient à elle-même, *substantia sibi propria*. Or comme la substance, en tant qu'elle est hypostase, s'appartient à elle-même, elle possède à ce titre tous les attributs, toutes les parties qui sont en elle, y compris l'essence et la nature qui s'y réalisent; et cette essence, par cela même qu'elle appartient à une hypostase déterminée, cesse d'être commune pour devenir propre et incommunicable.

D'après cela, l'hypostase et l'essence (ou la nature) sont dans le rapport que voici : la première est toujours le sujet ou le support, *suppositum*, de la seconde. Quant au rapport de l'hypostase et de la substance, on peut le déterminer ainsi : la substance, quand elle se *possède* formellement elle-même, se confond avec l'hypostase; quand elle *s'appartient* à elle-même, elle se trouve, comme l'essence et la nature, dans une hypostase.

899. — 2. La meilleure manière de déterminer la notion de personne est de dire qu'elle est l'hypostase d'une essence et d'une nature totalement ou partiellement spirituelle, *subsistens in natura rationali*, ou *suppositum naturæ rationalis*, ou *substantia individua rationalis*. C'est donc une hypostase d'espèce particulière. Ainsi, l'essence et la nature spirituelle n'est point formellement et à elle seule la personne même; mais elle appartient à la personne comme à une véritable hypostase. Si on la fait entrer dans la définition, c'est simplement pour montrer que la personne est une hypostase douée d'une perfection particulière, *hypostasis cum dignitate*, et pour la distinguer des autres hypostases qui sont de pures choses, comme l'arbre, l'animal. Cette différence de perfection n'est pas seulement matérielle, elle ne dit pas seulement que ce que les personnes possèdent est plus parfait; elle est encore formelle, parce que les personnes, à raison de leur essence et de leur nature supérieure, se possèdent elles-mêmes et possèdent tout ce qu'elles ont d'une façon plus élevée; elles ne sont pas de purs supports, mais des possesseurs formels de leur essence et de leur nature; elles ne sont pas des substances quelconques qui s'appartiennent à elles-mêmes, *substantiæ sibi propriæ;* elles sont de plus des substances qui se gouvernent elles-mêmes, *substantiæ sui juris*.

900. — Quant aux hypostases impersonnelles, elles n'exercent pas de droit réel sur les parties dont elles se composent et n'ont pas conscience de leur jouissance; elles n'ont pas sur elles un empire proprement dit ; elles sont et demeurent de pures choses : le *moi* leur fait défaut. Les personnes, au contraire, à raison de leur nature spirituelle, possèdent une dignité qui commande qu'on les respecte et qu'on respecte ce qu'elles possèdent. Par la conscience

qu'elles ont d'elles-mêmes, elles peuvent vraiment jouir de ce qu'elles sont et de ce qu'elles possèdent; elles ont la faculté de disposer librement et pour un but voulu de leurs forces et de leurs facultés. Cette dignité des personnes, cette faculté d'agir par elles-mêmes implique une plus haute indépendance que celle qui revient aux hypostases impersonnelles.

Cette indépendance se révèle surtout dans les points suivants : 1° leur substance spirituelle est impérissable et inamissible, elle ne saurait passer dans une autre hypostase par voie de dissolution ; 2° tout en pouvant être subordonnées à une personne plus élevée, elles ne sauraient être traitées par aucune comme une simple chose, elles demeurent toujours, en un certain sens, leur propre but ; 3° les êtres personnels d'une même espèce, étant possesseurs ou propriétaires à un titre spécial, sont plus nettement séparés les uns des autres, moins susceptibles d'être confondus ensemble que n'importe quelles hypostases de la même espèce; non qu'ils soient en hostilité, mais parce qu'une personne doit le respect à une autre, et ne peut être supplantée et remplacée par elle, comme on remplace une chose par une autre chose.

901. — III. En ce qui est de l'application de ces noms à Dieu, il est clair que tout ce que la notion d'hypostase et de personne renferme de parfait lui convient en un sens éminent, et qu'il faut en retrancher tout ce qu'elle implique d'imperfection dans les créatures. Elle ne peut donc s'appliquer à Dieu que par analogie et en un sens transcendantal.

1° Ce que cette notion contient de parfait, c'est que l'hypostase n'est pas partie d'un tout ou attribut d'un sujet, mais le support, le possesseur d'une substance, d'une essence, d'une nature complète, et la personne un possesseur digne de respect et maître de lui-même, possédant ce qu'elle a d'une manière immuable et étant à elle-même son but. Elle ne peut pas se confondre avec les autres possesseurs de la même nature; elle doit être respectée par eux comme elle doit se respecter elle-même. Or, tout cela se rencontre d'une façon éminente dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

902. — 2° Ce qu'il y a d'imparfait dans les hypostases et les personnes créées consiste en ceci : 1° elles ne subsistent pas absolument en soi et pour soi, car elles ont en dehors et au-dessus d'elles leur principe et leur terme dans un autre être; elles ne sont pas absolument indépendantes. 2° Dans les personnes qui possèdent la même nature, l'unité de nature n'est qu'idéale et spécifique; elle n'est point singulière, et la distinction des personnes consiste essentiellement dans une multiplication de la substance. Il n'y a donc pas seulement une différence de personnes, mais aussi, en un certain sens, une différence de substance. De là vient 3° que la distinction des personnes est indépendante de l'origine d'une personne d'une autre, et elle n'implique pas nécessairement l'union des personnes par l'amour et le respect mutuels.

Le contraire a lieu pour les personnes divines : 1° leur indépendance est aussi absolue que leur perfection et leur dignité est complète et élevée. 2° L'unité de leur substance est une unité singulière qui exclut toute multiplication; la substance divine ne subsiste dans diverses personnes que parce qu'elle leur est diversement propre; elle ne comporte qu'une distinction des personnes entre elles. 3° Cette distinction des personnes provient essentiellement et exclusivement de ce qu'elles sont entre elles dans un rapport éternel d'origine. Elle est de telle nature qu'elle relie les personnes entre elles, et produit nécessairement l'estime et l'amour réciproque le plus intime.

903. — IV. Cette différence entre les personnes divines et les personnes créées ne permet pas d'appliquer aux premières la définition des secondes sans la modifier. Ce qui leur convient de part et d'autre, c'est que la personne est un possesseur, une hypostase particulière et distincte des autres, de la nature divine; mais on ne saurait appliquer des deux parts cette définition commune que « l'hypostase est une substance subsistante et individuelle. »

904. — Quand il s'agit de Dieu, en effet, on peut dire, on le doit même en un certain sens, abstraction faite de la distinction des personnes, que sa substance subsiste et est individuelle; c'est même là une condition nécessaire pour comprendre en lui la subsistance et l'individualité des diverses

hypostases. De même en effet que la substance divine existe essentiellement, elle existe essentiellement aussi en elle-même et pour elle-même ; elle ne fait point partie d'un autre être, elle n'appartient qu'à elle-même. Et comme elle est, de plus, essentiellement unique en son espèce et n'admet point de multiplication, elle est encore, en vertu de cette *singularité*, individuelle dans un sens éminent.

Ainsi, quand on veut employer les termes de « substance subsistante et indivise » pour caractériser les diverses hypostases divines, il faut concevoir la subsistance, ce qui subsiste en soi et s'appartient, non-seulement comme l'opposé de la non subsistance d'une partie de la substance, mais encore sous la forme particulière qu'elle revêt dans chaque possesseur de la substance divine. Il en est de même de l'individualité ; il ne faut pas la concevoir comme chez les créatures : elle ne signifie pas seulement que l'individu est autre que les êtres de la même espèce ; elle signifie encore qu'un seul objet indivisible ne peut être partagé entre divers possesseurs, mais qu'il est possédé sous une forme particulière. Aussi on n'a pas besoin de dire qu'il y a en Dieu une subsistance et une individualité double, une subsistance de la substance en soi, *subsistentia communis*, et une subsistance propre à chacune des personnes, *subsistentia propria*. La subsistance et l'individualité des personnes n'existe pas indépendamment de celle de la substance en général ; la première a sa racine dans la seconde, dont elle n'est qu'une modalité, ou, comme disent les Pères grecs, τρόπος ὑπάρξεως, *subsistere distincte, individuari incommucabiliter*. Et c'est là précisément ce qui révèle le caractère vraiment sublime de la subsistance et de l'individualité qui appartient à la substance divine, comme subsistance absolue et individualité absolue ; elle est assez riche et puissante pour se manifester non-seulement sous une forme unique de possession, mais sous trois formes différentes, dans trois individus et sujets distincts.

DÉVELOPPEMENTS.

905. — Comparez surtout saint Thomas, *Quæst. disp. de pot.*, quæst. IX, art. V-XVI : « Dicendum quod in rebus » creatis principia individuantia duo habent : quorum unum

» est quod sunt principium subsistendi : natura enim com-
» munis de se non subsistit, nisi in singularibus; aliud est
» quod per principia individuantia supposita naturæ com-
» munis ab invicem distinguuntur. In divinis autem pro-
» prietates personales hoc solum habent quod supposita
» divinæ naturæ ab invicem distinguuntur, non autem sunt
» principium subsistendi divinæ essentiæ; ipsa enim divina
» essentia est secundum se subsistens. Sed e converso pro-
» prietates personales habent quod subsistant ab essentia;
» ex eo enim paternitas habet quod sit res subsistens, quia
» essentia divina cui est idem secundum rem, est res sub-
» sistens; ut inde sequatur quod sicut essentia divina est
» Deus, ita paternitas est Pater. Et ex hoc est etiam quod
» essentia divina non multiplicatur secundum numerum ex
» pluralitate suorum suppositorum, sicut accidit in istis infe-
» rioribus. Nam ex eo aliquid secundum numerum multipli-
» catur, ex quo subsistentiam habet. Licet autem divina
» essentia secundum seipsam, ut ita dicam, individuetur
» quantum ad hoc quod est per se subsistere, tamen ipsa
» una existente secundum numerum, sunt in divinis plura
» supposita ab invicem distincta per relationes subsis-
» tentes. »

Sur la question si vivement agitée autrefois relativement à la différence qui existe entre la subsistance commune de l'essence et la subsistance particulière des personnes, comparez avec le passage ci-dessus de saint Thomas, Philippe de la Sainte-Trinité, tract. III, disp. III; Gonet, *Manuale*, tract. VI, cap. V, § 3-4; Ruiz, *Disp.* XXXII; Petav., lib. IV, cap. XII.

906. — Le rapport positif des hypostases divines à la divinité peut, selon les vues de saint Grégoire de Nazianze exposées n. 891, se déterminer de trois manières : 1° Les personnes sont des sujets où réside la divinité, non comme une forme dans une matière ou une partie dans un tout, mais comme un prédicat dans un sujet où il se réalise. 2° Ce sont des sujets qui possèdent la divinité comme un bien propre et qui peuvent en disposer. 3° Ces sujets sont eux-mêmes la divinité ; ils n'en sont pas réellement distincts, mais ils sont un avec elle, et ils ne la possèdent qu'à la condition d'être possédés par elle. Sous le premier rapport,

la divinité apparaît d'abord comme essence ou comme quelque chose qui est Dieu même; tandis que les hypostases apparaissent comme des supports, *supposita*, où réside la divinité. Sous le second rapport, la divinité se présente surtout comme nature, car la nature, principe des opérations, importe surtout quand il s'agit de la possession de l'essence; tandis que les hypostases figurent comme des personnes, car il n'y a que des hypostases personnelles qui aient l'entière possession de leur nature. Sous le troisième enfin, la divinité apparaît surtout comme substance, dont l'être est en même temps l'être de l'hypostase, et les hypostases se présentent comme « subsistantes, » ou comme des subsistances : ce n'est autre chose que la substance même dans la forme particulière où elle s'appartient à elle-même.

907. — Les Pères grecs, qui distinguent habituellement la personne par le mot d'hypostase, *subsistentia* ou *suppositum*, se servent presque toujours du mot οὐσία pour exprimer l'essence ou la substance. Les Pères latins, au contraire, opposaient communément entre eux les termes de personne et de nature. Cependant les Grecs, en traitant de l'incarnation, prenaient aussi l'hypostase pour l'opposé de la nature, φύσις, et ils disaient : la divinité et l'humanité forment deux natures, par cette raison qui s'offrait d'elle-même, que l'humanité est, aussi bien que la divinité, une nature possédée par l'hypostase et soumise à sa disposition, bien qu'elle ne constitue pas l'hypostase et son essence de la même manière que la divinité. Or, la différence des expressions impliquait aussi une certaine différence dans les idées; les Grecs concevaient le rapport des personnes d'une façon plus organique; les Latins, d'une manière plus personnelle, c'est-à-dire impliquant la relation mutuelle des personnes. Cela se voit surtout dans la manière différente dont ils concevaient l'origine du Saint-Esprit. *Voy.* ci-dessus, n. 877, et ci-dessous § 121 et 122.

908. — Quelques allemands de nos jours, surtout les partisans de la philosophie de Gunther, en insistant d'une manière arbitraire et exclusive sur le terme latin de *persona*, par opposition à l'hypostase des Pères, ont bouleversé le dogme de la Trinité, au lieu de la développer et de lui donner, comme ils prétendaient, une forme plus précise. Ils

ont enlevé à la notion de personne et de personnalité ce qui distingue la personne des hypostases impersonnelles, la conscience de soi-même, et ils l'ont opposée, non pas à sa propre nature spirituelle, qui fait partie de la personne, mais aux natures matérielles, que dans la langue moderne on appelle simplement « nature. » Par là ils se sont condamnés ou à n'admettre qu'une seule personne divine, parce qu'il n'y a en Dieu qu'une conscience de soi-même; ou, s'ils ont admis trois personnes, à donner à Dieu une triple conscience de soi-même et trois substances. *Voy.* contre cette théorie l'exposition de Kleutgen, *loc. cit.*, § 4.

909. — V. Bien que les personnes divines soient des personnes au sens le plus élevé de ce mot, cela n'empêche pas qu'elles soient entre elles dans un rapport essentiel, c'est-à-dire que chaque personne ne soit un possesseur distinct de la nature divine qu'autant que l'une est avec l'autre dans le rapport d'un principe avec son produit, et réciproquement. Ainsi chaque personne ne possède pour soi la nature qu'autant qu'elle la possède pour d'autres ou par d'autres. Dans le cas contraire, nulle distinction ne serait concevable entre les personnes et il ne pourrait y avoir qu'une personne absolue ; les personnes diverses n'auraient point entre elles cette liaison intime qu'elles doivent avoir comme personnes absolument parfaites. Ajoutons que leur relation mutuelle détermine seule la manière diverse dont elles possèdent la nature divine. C'est ainsi qu'en Dieu le rapport d'une personne à une autre n'est pas seulement, comme chez les personnes créées, un attribut qui distingue une personne d'une autre; il est en outre le caractère fondamental et constitutif de la distinction de chacune des personnes.

910. — Par conséquent, si on voulait fixer complètement la notion spécifique des personnes en Dieu, il faudrait dire : Les relations de ces possesseurs de la nature divine ne sont pas des relations quelconques, mais des relations subsistantes, des relations identiques à la substance de Dieu, et qui la montrent comme subsistante ou s'appartenant à elle-même. On peut dire aussi qu'elles sont la substance unique de Dieu sous une relation déterminée, parce que la relation

d'origine la détermine dans sa subsistance à se posséder et s'appartenir sous une forme particulière.

En Dieu, il est vrai, pas plus que dans les créatures, le nom de « personne » n'indique point de lui-même cette relativité essentielle des personnes divines, il n'exprime formellement aucune sorte de relation; mais la chose même qu'il désigne est en fait une relation subsistante ou la substance sous une relation déterminée. Quant aux noms particuliers de chacune des personnes, Père, Fils et Saint-Esprit (c'est-à-dire esprit du Père et du Fils), ils énoncent expressément une relation. *Comp.* S. Thom., I *Part.*, quæst. XXIX, art. III.

DÉVELOPPEMENTS.

911. — Cette manière de formuler la constitution des trois personnes divines a été établie et longuement développée par saint Augustin. *de Trin.*, lib. VII, et c'est de lui qu'elle a passé dans le concile de Tolède. Au moyen-âge, la spéculation théologique se rattachait au quatrième concile de Latran. Quoi qu'il en soit, si l'on veut éviter les spéculations trop subtiles et trop abstruses, il faut se rappeler toujours qu'en Dieu les relations sont des relations d'origine, mais que ces relations s'appuient non sur une origine de la substance même, mais sur une origine de la possession de cette substance; ce sont des « relations d'origine *par la communication de la substance.* » On comprend ainsi, d'une part, comment elles constituent, formellement et principalement, la diversité de possession, puisque ce n'est pas la substance commune qu'elles font relative, et comment elles peuvent, d'autre part, ainsi que les possesseurs eux-mêmes, être réellement identiques à la substance.

Nous n'entrerons pas plus avant dans ces questions subtiles, et nous renvoyons pour de plus amples détails à saint Thomas, *de Potent.*, quæst. VIII; Franzelin, *de Trin.*, *Thes.* XXII-XXIII; Kleutgen, *Théolog. du moyen-âge*, loc. cit.

Les gunthériens, ici encore, ont saccagé le dogme catholique, en admettant, au lieu d'une seule substance avec trois personnes distinguées par des relations réciproques, trois substances reliées entre elles par une seule relation. Ils invoquaient entre autres arguments cette formule que Leibnitz aurait mise dans une glose marginale de son SYS-

TÈME THÉOLOGIQUE : « Sunt ergo tres substantiæ singulares, » relatio una absoluta, quæ illas complectitur. » Outre que cette citation n'est pas une preuve, on peut fort bien admettre à l'honneur de Leibnitz que la version suivante de l'édition de Paris est la version originale : « Sunt ergo tres » substantiæ relativæ, una absoluta, quæ illas complectitur. »

LES DISTINCTIONS DES PERSONNES DIVINES EN PARTICULIER ET LES NOTIONS DISTINCTIVES QUI S'Y RAPPORTENT *(notiones)*.

§ 115.

Ouvrages à consulter : S. Thom., *Quæst.* XXX-XXXI; Ruiz, *Disp.* XXXVI-XL; XL-XLVII; Franzelin, *Thes.* XXV.

912. — Dans la période de l'ère patristique qui fut principalement consacrée à développer la doctrine de la Trinité, aux quatrième et cinquième siècles, on s'occupait plutôt de l'unité des personnes divines que de leurs distinctions. Cependant, la théorie des distînctions, leur terminologie, étaient déjà, même alors, complétement arrêtées dans leurs traits principaux, et ce qui pouvait y manquer encore a été suppléé par saint Augustin. Ici donc il ne restait plus guère à la scolastique qu'à reproduire la doctrine et la forme d'enseignement des saints Pères.

913. — Les anciens théologiens ont agité longuement et avec beaucoup de subtilité, différentes questions formelles sur la nature des distinctions en Dieu. Nous nous bornerons à les indiquer, car le fond même de ces questions se trouve suffisamment traité dans ce qui précède et dans ce qui suit. Telle est par exemple la question de savoir si ce qu'on distingue en Dieu peut être compté, si l'on peut dire *aliud et aliud*, comme on dit *alius et alius*; si les choses distinctes sont en même temps diverses, étrangères, différentes, séparées, etc.

914. — I. Toute la distinction des personnes divines, toute leur économie, pour parler avec Tertullien, a pour point de départ la « monarchie » : il n'y a qu'une seule

essence divine, et il n'y a qu'une seule personne où l'essence divine se trouve originairement, comme une propriété qui n'a été ni reçue ni communiquée. Les distinctions proviennent donc de ce que cette première personne, essentiellement productrice et communicative, produit de son fond d'autres personnes à qui elle communique son essence.

915. — II. Le produit et la communication qui résulte de la première personne est double, et double aussi, par conséquent, la procession, πρόοδος, qui y correspond : il y a la génération, γέννησις, qui a son fondement dans la première personne seule, puis la procession dans le sens strict (spiration, πνεῦσις, ou προβολή, dans le sens actif, *procession*, ἐκπόρευσις, dans le sens passif) qui a son fondement dans la première et la seconde personnes.

916. — III. Ainsi la possession de la nature divine se présente en Dieu sous trois formes fondamentales et pontives, τρόποι ὑπάρξεως : *a*) première forme : *possession communicative*, ou possession pour soi et *pour d'autres* : *b*) deuxième et troisième formes : *possession reçue* ou possession pour soi et *par d'autres*; mais la seconde se distingue de la troisième en ce qu'elle est, par rapport à celle-ci, une possession communicative. Ces trois formes fondamentales de la possession sont autant de propriétés constitutives et distinctives des trois personnes, ἰδιώματα ὑποστατικά, *proprietates*, *characteres personales et constituentes*, et c'est d'elles que chacune des personnes emprunte son nom : le Père le reçoit de la paternité, πατρότης, *paternitas*; le Fils, de la filiation, υἱότης, *filiatio*; le Saint-Esprit, de la spiration, πνεῦμα, de πνέειν, et *spiritus*, de *spirare*.

917. — Si la *spiration active* n'est pas citée comme une propriété constitutive à côté de la paternité et de la filiation, il ne faut pas s'en étonner; elle ne représente pas une nouvelle forme fondamentale de la possession à côté de la paternité et de la filiation, elle n'est qu'un attribut des deux autres formes de possession déjà constituées. Mais elle est attribut en ce sens qu'elle est renfermée dans la pleine notion de la paternité et de la filiation, qu'elle révèle tout le contenu de ces deux caractères, et qu'elle seule met pleinement en lumière le caractère des deux formes de possession. Il faut faire entrer en effet dans la pleine notion de la

paternité et de la filiation ce qui revient au Père et au Fils en vertu de leur caractère respectif : ainsi le Père, comme principe de la première production dans la divinité, est également principe de la seconde production, et le Fils, comme produit de la première production, est aussi principe de la seconde. La notion parfaite de la paternité et de la filiation exige que le Père engendre aussi le Fils comme *spirateur*, et que le Fils, un en toutes choses avec le Père, le soit aussi dans la spiration. Mais comme le Père est spirateur en tant que Père, et que le Fils l'est également en tant que Fils, on achève de déterminer le caractère des deux formes de possession en disant que le Père est principe de toute communication et seulement principe communicateur; tandis que le Fils est simplement principe d'une communication ; il est à la fois principe qui reçoit et principe qui communique. *Voy.* Franzelin, *loc. cit.*

918. — IV. De même que la double production en Dieu donne trois formes de possession fondamentales, elle donne aussi quatre sortes de relations réelles, *relationes*, σχέσεις. Chaque production établit en effet deux relations, celle du principe au produit, et réciproquement. Ainsi, la génération fonde le rapport du Père au Fils et le rapport du Fils au Père; la spiration, le rapport du Père et du Fils au Saint-Esprit, puis le rapport du Saint-Esprit au Père et au Fils. Ces relations réelles sont au nombre de quatre seulement, et non pas de six; car la spiration venant du Père et du Fils comme d'un seul principe, le Père et le Fils sont désignés par rapport au Saint-Esprit, non par deux relations de même nom, mais par une seule relation indivisible. Ces relations sont toutes réelles, et non pas seulement logiques, parce qu'elles reposent sur une production réelle et qu'elles sont la condition de l'être réel du principe comme de l'être du produit. Elles ont aussi par cela même deux fonctions essentielles : l'une, de marquer la distinction du *terminus a quo* et du *terminus ad quem;* l'autre de les réunir ensemble; ou plutôt elles ne distinguent que pour montrer que les choses distinguées s'appartiennent essentiellement, car la suppression d'un terme entraînerait celle de l'autre. Et cela est vrai aussi de la relation du Père et du Fils au Saint-Esprit; car encore que le Père et le Fils ne soient pas constitués comme

tels par la spiration, ils ne seraient pas complétement, sans elle, ce qu'ils sont essentiellement.

919. — V. Les notes qui caractérisent chacune des personnes divines dans sa propriété individuelle, et la distinguent des autres, se nomment, dans la langue théologique, propriétés, ιδιώματα ou ιδιότητες, et en tant qu'elles répondent à notre manière de voir, *notiones distinguentes*, ou *personales*, ἔννοιοι, ou γνωρίσματα διακριτικά *(distinguentia)*, ou συστατικά *(proprium locum vel ordinem determinantia)*. Dans la langue scolastique, on les appelle *notiones divinæ*, ou simplement *notiones*. De là vient qu'ici les termes de *notio* et *notionale*, ainsi que *proprium* et *proprietates*, sont mis en opposition avec *essentia* et *essentiale*.

920. — Ces notions, par la nature des choses et selon l'usage théologique, sont au nombre de cinq. Il y a d'abord les quatre relations (où sont comprises les deux processions et les trois propriétés constitutives), qui sont des notes positives. Au sujet du Père, on complète la note positive par la note négative de l'innascibilité, ἀγεννησια, afin de marquer plus nettement son rang à l'égard des deux autres personnes et pour le mieux désigner comme premier principe dans la divinité. Quant aux deux autres personnes, si les notes négatives, par exemple : que le Fils n'est pas Père, que le Saint-Esprit n'est ni Père ni Fils, ni spirateur, ne complétaient pas les notes positives, si elles n'en étaient que le résultat, on ne pourrait point indiquer de notes négatives proprement dites [1]. De leur côté, les notes positives peuvent être conçues sous divers points de vue et exprimées en bien des manières. Ainsi, la filiation peut se concevoir ou comme

[1] Selon saint Thomas, la raison pour laquelle le Saint-Esprit n'est pas désigné par une note particulière en sa qualité de dernière personne, comme l'est le Père en sa qualité de première, c'est parce qu'aucune personne ne procède de lui, et que les personnes divines ne doivent être distinguées que par des notes qui relèvent en elles une dignité, une prérogative particulière; or « l'infécondité » du Saint-Esprit n'exprime rien de semblable. Si l'on voulait marquer, par une note de dignité, le rang spécial du Saint-Esprit comme dernière personne, il faudrait employer une note positive, en disant qu'il termine en soi et couronne la fécondité de la nature divine, qu'il met le sceau à l'unité des deux autres personnes. Mais cette note concorde avec la relation du Saint-Esprit au Père et au Fils, et n'ajoute rien à l'idée de spiration passive.

origine *(generari)*, ou comme état habituel *(generatum esse)*, ou comme relation formelle *(habitus ad generantem)*, ou comme l'énoncé d'une parole. Mais toutes ces notes ne sont que les nuances diverses d'une seule et même note.

921. — Les cinq notes se groupent de la manière suivante : Trois sont des notes constitutives, ἰδιώματα ὑποστατικά; et les deux autres, la spiration active et l'innascibilité, sont de simples notes distinctives, ἰδιώματα διακριτικά. Dans ces deux dernières, la spiration active forme avec les deux premières une note à la fois distinctive et conjonctive; elle exprime la relation positive d'une personne à une autre, ἰδιώμα σχετικόν; tandis que parmi les cinq, il n'y en a qu'une, l'innascibilité, qui soit simplement distinctive, ou ordonnative, ἰδίωμα συστατικόν.

922. — Distribuées entre les différentes personnes, les notes se partagent ainsi : trois reviennent au Père : l'innascibilité, la paternité et la spiration active; deux au Fils : la filiation et la spiration active; une au Saint-Esprit : la spiration passive.

DEUXIÈME SECTION.

PARTIE THÉOLOGIQUE.

L'INTELLIGENCE DE LA FOI : LA TRINITÉ, COMME RÉSULTAT DE LA FÉCONDITÉ DE LA VIE DIVINE.

§ 116. **Etablissement du point de départ : les origines internes, fruit de la fécondité de la vie divine ou de la sagesse absolue, par la connaissance et l'amour.**

Ouvrages à consulter : Aug., *de Trin.,* surtout lib. XV; Anselm., *Monol.,* Magist. Sent., I, *dist.* XIV; Thom., I *Part.,* quæst. XXVII; sur ce dernier, Bannez; Suarez, *de Trin.,* lib. I, cap. II; Ruiz, *Disp.* II; Kleutgen, t. I, sect. III, ch. III; Franzelin, *Thes.* XXVI.

923. — Nous avons dit, § 64, que le mystère de la Trinité est indémontrable. L'explication, la déduction scientifique de son contenu ne saurait donc être purement rationnelle; on ne peut s'appuyer sur les seules vérités que la raison connaît de la nature divine, pour démontrer le dogme tout entier. Cette explication est essentiellement théologique; elle ne peut résulter que d'un principe reconnaissable par la parole de Dieu. Mais comme le contenu du dogme de la Trinité doit être mis en rapport avec le contenu de la connaissance raisonnable de Dieu, il faut chercher le point de départ du développement de la Trinité dans une vérité révélée qui montre directement la liaison des deux domaines et indique comment le contenu de l'un naît en quelque sorte du contenu de l'autre. Ce principe, que nous devons établir ici, c'est la fécondité de la vie divine.

924. — L'explication, le développement théologique de la doctrine de la Trinité a presque toujours marché de pair avec la définition dogmatique de cette doctrine. Les Pères grecs, sans la négliger jamais, ne l'ont point traitée *ex professo*. Cette tâche a été principalement remplie par saint Augustin en ses livres *de la Trinité*, dont saint Anselme a

longuement résumé le contenu dans son *Monologium*, et que la scolastique a élaboré dans tous ses détails.

925. — I. Il est généralement admis d'après la révélation, et, supposé la distinction réelle des personnes, il est évident pour la raison que la pluralité des personnes ne peut résulter que de la production des autres personnes par une première personne.

926. — La doctrine de la révélation n'a pas besoin d'être prouvée. L'évidence de la seconde propositîon consiste en ce que la diversité des personnes divines, ne pouvant provenir de la multiplication de l'essence, ne peut se fonder que dans la manière différente de posséder la même nature îndivisible. Cette diversité elle-même s'explique uniquement par le contraste qui existe entre donner et recevoir. *Cf.* Ruiz, *loc. cit.*, Disp. I.

927. — II. Il est également certain par la révélation et évident pour la raison que les productions en Dieu, de même qu'elles se terminent par une communication de la vie ou par des actes qui dispensent la vie, doivent aussi être considérées dans leur principe comme des actes essentiellement vivants, amenés et soutenus par la force et l'énergie vitale de Dieu.

Les produits étant des personnes vivantes, il est clair que les productions divines sont de véritables communications de vie. La révélation montre également, par les termes d'engendrer et souffler, qu'elles sont vivantes en principe; et il est évident en soi que la vie seule peut produire la vie.

928. — III. En tant que le principe des actes vitaux et de la communication de la vie se prend, comme chez tous les êtres vivants, pour la nature en général, on peut dire aussi, en parlant de Dieu, que le principe, *principium quo*, par lequel il communique sa vie au dedans, est sa nature divine. Cependant, comme Dieu est absolument simple et immatériel, cette proposition a besoin d'être modifiée sous un triple point de vue. 1° En Dieu, la nature ne doit pas se prendre, comme chez les hommes, pour une portion de son être distinct de son principe de vie spirituel, ou pour un « principe de nature » à part, car Dieu est un pur esprit. 2° Quand on dit que la nature divine est le principe

de la communication de la vie, il ne faut pas entendre par là un côté de son être qui pourrait être distinct de la force vitale et spirituelle de la connaissance et de la volonté au point de se montrer fécond indépendamment d'elle, suivant ce qui arrive dans l'homme, où le principe végétatif s'exerce d'abord non par les puissances animales, mais par lui-même. Cela est également contraire à la spiritualité et surtout à la simplicité absolue de la nature divine. 3° Enfin, la nature divine, étant absolument féconde, ne peut se concevoir comme agissant par la *force* vitale et spirituelle de Dieu, ou par sa faculté de connaître et de vouloir, à l'exclusion ou à côté de son *activité* vitale spirituelle. Dieu étant absolument simple, la faculté ou la puissance chez lui passe en acte, et il n'en peut rien sortir qui ne soit produit par cet acte. De plus, chaque fonction productive de la vie a pour fondement une activité vitale immanente. Il faut donc dire que le principe *quo* des productions en Dieu, c'est sa nature divine, dans son activité vitale ou sa vivacité purement spirituelle et actuelle.

DÉVELOPPEMENTS.

929. — De ces trois propositions négatives, la première est dirigée contre le gnosticisme, qui concevait les productions divines comme une émanation; elle a été renouvelée de nos jours par Baader. Cette conception-là est manifestement hérétique et les Pères l'ont toujours énergiquement repoussée, quand les ariens prétendaient que le dogme catholique ne pouvait s'entendre qu'en ce sens. La seconde proposition est à l'adresse de Durand de Saint-Portien, qui soutenait, « seul contre tous, » que les productions en Dieu ont lieu par la nature, distincte de l'intelligence et de la volonté, ce qui est contraire au dogme de la simplicité de Dieu, ainsi que nous l'avons vu plus haut, et aussi, comme on le verra plus loin, à la doctrine de la révélation exprimée en des termes suffisamment clairs; on peut donc tout au moins la qualifier d'erronée et de dangereure pour la foi. *Voy.* contre Durand surtout Suarez, *loc. cit.;* Ruiz, *Disp.* II. Une autre opinion, moins dangereuse il est vrai, mais également insoutenable et inféconde à cause de sa subtilité minutieuse et parce qu'elle brise le lien organique et essentiel des fonc-

tions divines, est celle de Scot. Selon lui, l'activité productive s'accomplirait par la nature en ce sens qu'elle serait identique à la faculté de connaître et de vouloir (ou à la connaissance et à l'amour habituels), mais ne résulterait pas de l'activité même de la connaissance et de la volonté. *Voy.* l'exposé et la justification de ce sentiment dans Prada, *controv.*, lib. L, *contr.* VII-VIII; il a contre lui presque tous les théologiens, par exemple saint Thomas, *contr. Gent.*, cap. XI-XII; Philip. a Sancta Trin., *tract.* II, disp. I, dub. IV-V.

La troisième proposition, sous forme positive, résulte des deux précédentes, et recevra plus loin sa démonstration particulière. Les théologiens l'énoncent ainsi : Le principe *quo* des productions trinitaires (et non pas le principe *quod*, qui ne peut être qu'un possesseur de la nature), « ce n'est pas la nature divine en tant qu'elle est identique à l'essence et que la raison la distingue des facultés et des actes vitaux; c'est la nature divine en tant qu'elle est formellement identique à la connaissance et au vouloir actuel. » D'un autre côté, ce n'est pas « l'acte seul de la connaissance et de la volonté, c'est l'acte en tant qu'identique à la puissance et à la substance de Dieu, ou à la nature de la connaissance et de la volonté. »

930. — IV. Si la communication interne de la vie divine dépend essentiellement de son activité vitale nécessairement actuelle et purement spirituelle, il s'ensuit que dans la vie divine la productivité même doit être tout autre que dans la vie organique des créatures. C'est précisément parce que la nature divine est une vie absolument actuelle qu'elle ne saurait être productive de manière à se reproduire elle-même dans la personne qui doit lui être consubstantielle, ni se créer des organes pour agrandir et développer sa vie. Sa productivité ne peut s'exercer que dans la forme que voici : La force et l'énergie de sa vie surabondante se révèle par son rayonnement et son effusion immanente; c'est ainsi qu'elle s'imprime et qu'elle vit dans différents sujets; elle se communique à diverses personnes par la révélation intérieure d'elle-même. C'est dire en même temps que la raison de cette productivité réside dans la surabondance de la vie divine. Cette surabondance elle-même provient de ce que

Dieu est, au sens positif de ce mot, l'Esprit absolu ou la vie même. *Voy.* ci-dessus n. 119 et suiv. et 387. Ce nom exprime donc et la possibilité et la nécessité que Dieu soit infiniment productif, comme ne peut l'être hors de lui aucun être spirituel ou matériel.

DÉVELOPPEMENTS.

931. — On voit par là avec quelle profondeur et quelle vérité le dogme de la Trinité était formulé dans cette ancienne expression romaine : les trois personnes divines sont un seul esprit, ἓν πνεῦμα. Si la troisième personne porte seule le nom propre d'Esprit, cela vient de ce que c'est pour ainsi dire en elle, comme *Spiritus spiratus*, que s'écoule et s'accumule le mouvement immanent de la vie divine. Vis-à-vis d'elle, les deux autres personnes forment l'esprit « spirateur, » et elles se distinguent entre elles en ce que la vie de la première existe dans la seconde par rayonnement et impression. Cette pure énergie que la nature divine manifeste dans la révélation d'elle-même, s'exprime moins bien par l'analogie de la source, du torrent, d'une eau qui s'écoule, que par celle de racine, tronc et fruit, et moins bien par cette dernière que par l'analogie tirée de l'épanchement de la lumière. Comme la lumière est le symbole de la pureté, de la clarté spirituelle de la nature divine, c'est elle qui montre le mieux la productivité de cette nature tendant exclusivement à communiquer sa vie et à la manifester.

932. — V. On peut déterminer d'une manière concrète la productivité de la vie divine en disant qu'elle est la sagesse absolue et substantielle, c'est-à-dire la parfaite connaissance de la vérité suprême et le parfait amour du bien souverain. C'est pourquoi la communication de la vie en Dieu n'a pas lieu, d'une manière quelconque, par sa connaissance et sa volonté ; il faut que ses produits émanent tellement de la connaissance et de la volonté de Dieu, que celles-ci se manifestent, s'exercent et s'achèvent en eux, qu'ils ne soient pas autre chose que la manifestation intérieure, l'expression ou l'effusion complète de la sagesse substantielle de Dieu. Or, comme la sagesse ne peut manifester son activité vitale que sous deux formes différentes, la connais-

sance et la volonté, et qu'elle consiste dans l'union de la vérité vivante avec la sainteté, il faut aussi que les deux productions que la foi assigne à Dieu se partagent entre ces deux formes de la vie, que l'un des produits soit l'expression et le terme de la connaissance parfaite ou de la manifestation de la vérité vivante, et que l'autre soit l'effusion et le terme du vouloir absolument parfait, de la manifestation du saint amour ou de la sainteté absolue de Dieu. Ce partage toutefois ne fait pas que les deux productions soient indépendantes l'une de l'autre, que le premier produit ne manifeste que la connaissance et la vérité, et le second que l'union et la sainteté. En Dieu, il ne sont pas seulement unis l'un à l'autre comme le sont chez les créatures la connaissance et la volonté; l'expression de la connaissance est essentiellement l'expression d'une connaissance qui respire le saint amour, et l'effusion de l'amour est essentiellement l'effusion d'un amour lumineux et plein de sagesse. Et c'est ainsi que dans chacune des deux productions la sagesse divine se manifeste tout entière d'une manière différente.

DÉVELOPPEMENTS.

933. — Sur la pleine signification du mot de sagesse pour exprimer la sublimité de la vie divine, *voy.* ci-dessus n. 399, et sur son application à notre sujet, S. Augustin, *de Trin.*, lib. XV, n. 8 et seq. Saint Augustin remarque expressément que lorsqu'on veut rendre sensible la plénitude, la force productive de la connaissance et de la volonté divine, on ne doit pas se borner à la comparer à la volonté des créatures spirituelles et à la connaissance qu'elles ont d'elles-mêmes. En Dieu, la volonté et la connaïssance de soi ne sont autre chose que la contemplation de la vérité absolue et l'amour du bien absolu ; or la vie des créatures n'offre rien d'analogue dans la connaissance et l'amour d'elles-mêmes. C'est donc une vue superficielle, autant que défectueuse et stérile, celle de nos contemporains qui considèrent la connaissance que l'esprit crée a de lui-même comme la meilleure, la véritable analogie de la fécondité trinitaire en Dieu. Voici en quels termes saint Anselme s'exprime à ce sujet : » Aptissime igitur ipsa mens rationalis sibimet esse velut

» speculum dici potest, in quo speculetur, ut ita dicam, » imaginem ejus, quam facie ad faciem videre nequit. Nam » si mens ipsa sola ex omnibus quæ facta sunt, sui memor » et intelligens et amans esse potest, non video cur negetur » esse in illa vera imago illius essentiæ, quæ per sui memo- » riam et intelligentiam et amorem in Trinitate ineffabili » consistit. Aut certe inde verius esse illius se probat ima- » ginem, quia illius potest esse memor, illam intelligere et » amare. In quo enim major est et illi similior, in eo verior » illius esse imago cognoscitur. Omnino autem cogitari non » potest rationali creaturæ naturaliter esse datum aliquid » tam præcipuum tamque simile summæ sapientiæ, quam » hoc, quia potest reminisci et intelligere et amare id quod » optimum et maximum est omnium. Nihil igitur aliud est » auditum alicui creaturæ quod sic præferat imaginem crea- » toris. » Monolog., cap. LXVII.

934. — Si le nom de Sagesse est spécialement approprié au Fils, comme celui d'Esprit à la troisième personne, cela vient de ce que le Fils, étant l'expression de la connaissance, est le premier et fondamental produit, le témoignage substantiel de la Sagesse du Père ; tandis que le Saint-Esprit, étant l'effusion de l'amour de la Sagesse qui est dans le Fils, est par rapport au Fils Esprit de vérité. Le Fils étant personnellement appelé la Sagesse parce qu'il représente la Sagesse commune aux trois personnes, cela indique que la communication de la vie en Dieu tend essentiellement à manifester la Sagesse qui est dans le Père et dans le Fils, et qu'il faut chercher la fécondité de la nature divine dans sa plénitude surabondante. C'est à cause de cette position de la Sagesse que la théologie exprime l'unité et la distinction des trois personnes en disant que le Père est non engendré et engendrant; le Fils, la Sagesse engendrée; le Saint-Esprit, l'Esprit de la Sagesse (du Père et du Fils), ou *Sapientia spirata*. D'après cela, les trois personnes sont toutes des hypostases de la Sagesse et la Sagesse hypostatique; mais le Fils et le Saint-Esprit ne sont, comme Sagesse procédante, que la Sagesse hypostasiée, ou l'expression hypostatique de la Sagesse du Père; tandis que le Père n'étant pas engendré, n'est pas la Sagesse hypostasiée, mais la Sagesse hypostasiante.

935. — VI. Cette assertion qu'en Dieu la communication de la vie, dans sa double forme, se ramène à une double et féconde manifestation de la Sagesse divine, est la seule hypothèse admissible pour l'explication du dogme, et on peut s'en servir comme d'un principe pour l'expliquer et le développer. Cela est d'autant plus vrai qu'elle est énoncée comme thèse dans la parole de Dieu avec une suffisante clarté, et qu'elle a été dès l'origine traitée comme telle par toute la tradition. Elle a donc assez de certitude pour que la proposition contraire mérite d'être censurée comme téméraire et erronnée.

936. — 1. La première production, son caractère intellectuel et sa tendance vers une expression intérieure de la connaissance sont énoncés avec toute la précision possible dans la sainte Ecriture, surtout par le nom propre de Verbe, λογος, attribué à la seconde personne, et par le nom de Sagesse qui lui est approprié; puis aussi par les noms d'image, εἰκών, de caractère et de figure, χαρακτήρ, miroir et reflet de Dieu, qui indiquent déjà par eux-mêmes un rayonnement de la connaissance, et qui, réunis aux deux premiers noms, ne peuvent avoir d'autre sens. C'est ainsi en effet que la première production était envisagée et traitée par les apologistes même avant le concile de Nicée, et plus encore par les Pères du quatrième siècle.

937. — Le nom de Verbe, λόγος, tel que l'Ecriture l'applique au Fils, doit autant que possible, se prendre dans le sens propre; et pour le prendre ainsi, il faut le concevoir comme expression de la pensée. Il peut sans doute désigner aussi la raison et surtout la pensée elle-même; en Dieu, la parole intérieure est même essentiellement identique à sa raison et sa pensée. Cependant, si on le concevait de la sorte, on ne pourrait l'attribuer au Fils qu'autant que le Fils, en vertu de son origine, est en relation spéciale avec la raison et la pensée de Dieu. C'est pourquoi les Pères grecs ne font ressortir la dernière signification de ce mot que lorsqu'ils relèvent l'unité du Fils avec le Père ; quand ils veulent marquer leur distinction, ils appellent le Père « l'Esprit » qui produit le Fils. Les autres sens que les Pères grecs attachent au mot de Verbe, n'excluent pas celui-là, mais l'impliquent, par exemple saint Grégoire de Nazianze, quand il

dit, *Orat.*, XXX, al. XXXVI : « Verbum, λόγος, appellatur, quia sic
» ad Patrem se habet ut verbum ad mentem, νοῦν, non solum
» propter impatibilitatem generationis, sed etiam propter
» conjunctionem vimque enuntiatricem. Forte etiam diceres :
» se habet sicut definitio ad definitum... nam compendiosa
» et facilis paternæ naturæ demonstratio Filius est; omne
» enim genitum gignentis silens est verbum. Si porro etiam
» ideo verbum appellari putet, quod omnibus quæ sunt
» insit, non aberrabit : quid enim est quod non verbo condi-
» tum sit ? »

938. — Si le mot parole désigne originairement l'expression extérieure de la pensée, λόγος προφορικός, cela n'empêche pas, même quand il s'agit de l'homme, de l'employer aussi pour marquer l'expression intérieure de la parole, ἐνδιάθετος. Les Pères en font autant quand ils l'appliquent au Fils de Dieu ; tantôt ils le comparent à la parole extérieure, d'après ce texte : *Ego ex ore Altissimi prodivi*, Eccl., XXIV, afin de relever en face des sabelliens son origine du Père et sa distinction réelle d'avec lui; tantôt ils insistent pour qu'on le conçoive comme sa parole intérieure, afin de faire ressortir contre les ariens son unité avec le Père. Souvent aussi, ils réunissaient ces deux manières de voir, comme l'a fait Tertullien, *contra Praxeam*, ch. IV, en montrant que le Fils est par son existence éternelle la parole intérieure de Dieu, et par ses opérations, par sa manifestation dans le temps, sa parole extérieure. *Voy.* sur l'usage des termes de l'Ecriture et des Pères et sur le sens de ce mot, Salmeron, *in Evang.*, lib. II, tract. III ; Estius, in I, *Dist.* XXVII ; Petav., lib. VI, cap. I-III ; surtout Aug., *in Evang. Joan.*, *prolog.*, et *de Trin.*, lib. XV, n. 17 et seq.

939. — 2. Quant à la seconde production, l'Ecriture ne dit pas aussi formellement qu'elle est une manifestation de la volonté divine ; cependant elle l'énonce avec une suffisante clarté. Elle le fait d'abord d'une manière négative et indirecte, en ce qu'elle n'applique jamais à la troisième personne les noms du produit intellectuel de la seconde et qu'elle donne justement le premier comme nom propre à la seconde personne ; de là vient que pour la seconde production, qui doit cependant être analogue à la première, il ne reste autre chose

sinon qu'elle appartienne à l'énergie de la volonté divine. L'Ecriture l'indique d'une manière directe et positive, soit par les deux termes qui constituent le nom propre de la troisième personne, *Saint* et *Esprit*, soit par la description des divers emplois qu'elle attribue au Saint-Esprit, et qui le montrent comme le représentant de l'amour divin. L'Ecriture et la tradition des premiers siècles ne font guère qu'indiquer le caractère propre du Saint-Esprit. Ce caractère ne paraît distinctement qu'à l'occasion de la défense de la divinité du Saint-Esprit au quatrième siècle, avec quelque différence chez les Pères grecs et chez les Pères latins. Les Grecs représentent le Saint-Esprit comme la manifestation de la volonté sainte et vivante de Dieu, en tant que cette volonté consiste dans l'amour de la bonté et de la beauté suprême qui résulte de la vérité vivante, et qu'elle est la plénitude de toute la vie divine : c'est en un mot l'Esprit de sainteté, la sainteté subsistante. Chez les Latins, au contraire, il se présente comme la manifestation de la volonté divine, en tant qu'elle se révèle dans le Père et le Fils comme amour réciproque, comme amour de l'union et de la société qui existe entre les deux. Cet amour est essentiellement saint : *Spiritus caritatis mutuæ*, *sive unitatis*, *caritas*, *unitas* (ou unio) *subsistens*. Ces deux manières de voir sont identiques pour le fond ; car, d'une part, la sainteté d'où procède le Saint-Esprit n'est pas seulement commune au Père et au Fils ; l'amour de la bonté et de la beauté de l'être divin implique aussi la complaisance dans les personnes où il se révèle ; et d'autre part, l'amour mutuel du Père et du Fils n'est pas un simple amour de société, mais l'amour d'une société dans la possession de la bonté et de la beauté suprême ; c'est donc une conception plus concrète de la sainteté. Ainsi, la meilleure manière d'exprimer l'unité de ces deux vues est de dire que le Père aime dans le Fils, image resplendissante de sa bonté, la beauté suprême, et que le Fils aime dans le Père, cause première de sa beauté, la beauté suprême.

DÉVELOPPEMENTS.

940. — La preuve indirecte de l'Ecriture sainte est suffisamment claire par elle-même. La preuve directe consiste plutôt dans des indications, mais tellement nombreuses,

qu'elles deviennent décisives, surtout si on les compare aux expressions employées par le Fils. Les parties constitutives du nom propre du Saint-Esprit, étant destinées à caractériser son individualité à l'égard des deux autres personnes, doivent nécessairement se prendre dans un sens qui marque son origine spéciale. Or, le terme d'esprit, dans le sens de souffle, *spiramen*, indique le côté affectif de la vie divine, dont la manifestation s'exprime par le terme de *spirare* (spirare amorem, odium), de même que la manifestation de la pensée s'exprime par *dicere*. Tel est le point de vue où il faut se placer si on veut donner au Saint-Esprit l'attribut de sainteté dans un sens tout spécial et y insister avec une force particulière.

Cette manière de voir est le point de départ de tout ce que dit l'Ecriture des fonctions, des opérations du Saint-Esprit dans la créature; et c'est ainsi seulement qu'on peut bien saisir le tableau qu'elle trace du Saint-Esprit avec tant de richesse et de variété. La sanctification de la créature, l'inspiration de l'amour divin, l'union avec Dieu, la société vivante avec lui sont décrites de telle sorte, que le Saint-Esprit apparaît comme l'onction sanctifiante, le feu pénétrant, le lien et le gage, la semence fécondante, l'âme et la vie des créatures.

Nous rapporterons plus loin, dans l'occasion, les textes qui se rattachent à ce sujet. *Voyez* pour quelques-uns, ci-dessus, n. 775. Un texte particulièrement important est celui-ci de saint Paul, *Rom.*, v, 5 : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis;* I Jean, IV, 12 et seq. : *Si diligamus invicem, Deus in nobis...., in hoc cognoscimus quoniam in eo manemus et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis* (scilicet caritatem).... *Deus caritas est, et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo.* — Dans ces dernières paroles, il est vrai, le mot *Dieu* ne se rapporte pas au Saint-Esprit, comme le pense saint Augustin ; mais on voit cependant que « l'esprit de Dieu » dont il est parlé plus haut est conçu comme « esprit de charité ; » que Dieu nous communique cet esprit, d'une part, pour nous témoigner son amour et s'unir à nous, et d'autre part pour nous inspirer son amour et nous unir à lui. Si le Sauveur, à diverses reprises, appelle le Saint-Esprit « Esprit de vérité, » et non de « sain-

teté, » cela ne fait aucune difficulté. C'est uniquement parce que la sainteté n'est que l'écoulement de la vérité, que l'esprit de sainteté est soufflé par l'esprit de vérité; mais non parce que le Saint-Esprit serait la manifestation formelle de la vérité; car la vérité ne se manifeste point dans un « esprit » de vérité, mais dans un « Verbe de vérité, » qui est précisément le Fils.

941. — Les Pères grecs, dans leur manière de concevoir le Saint-Esprit, insistent principalement sur les textes de l'Ecriture qui le représentent comme le principe de la sanctification et de la vie surnaturelle des créatures, et ils le désignent surtout par les termes de δύναμις ἁγιαστική, ou ἁγιότης οὐσιώδης, ou plus exactement comme la bonne odeur de la sainteté du Père. Voici ce que dit à ce sujet saint Cyrille d'Alexandrie : *Thes.* I, 5, p. 1 : « Nihil aliud quam Sanctum » ex Scriptura audivimus; non igitur participatione vel » compositione sanctus, sed est essentia et natura sancti- » ficans, atque sanctitatis Dei et Patris, ut ita dicam, qua- » litas, sicut dulcedo ex melle et bonus odor ex flore... Hæc » ipsius appellatio, quid secundum essentiam sit, significat : » sanctus enim appellatur. »

C'est ici le lieu de parler de la distribution des œuvres extérieures entre les différentes personnes divines. On attribue au Père la création de tout ce qui existe; au Fils en tant que Verbe l'illumination de tous les esprits; au Saint-Esprit, le perfectionnement de la créature par la sainteté; tandis que dans l'ordre des trois personnes, le Saint-Esprit apparait comme le complément de la Trinité, σφραγίς (au sens de terminer). Cette distribution remonte à Origène. Si les Pères grecs donnent quelquefois au Saint-Esprit le nom de parole, ῥῆμα, d'image, εἰκών, ou d'esprit du Fils, νοῦς, il n'y a point là de difficulté réelle; car le nom de λόγος est toujours donné exclusivement au Fils comme nom propre. *Voy.* ci-dessus n. 659 et 865.

942. — Les Pères latins, depuis saint Ambroise et saint Jérôme, s'appuyant des textes de saint Jean (surtout I *Jean*, IV), se plaisent à établir que le Saint-Esprit tire son origine de l'amour mutuel du Père et du Fils : « Unus est » diligens eum qui ab ipso est, » dit saint Ambroise, *Tract. in symb.* : « Unus est dilectus ab eo a quo est; unus est

» dilectio utriusque Spiritus sanctus. » Et ailleurs, *De dign. cond. hum.* : « Ex quo ergo, et qui ex eo, et quo se diligunt » ipsa duo, tria sunt. » Saint Jérôme. *in Ps.* XVII : « Spiritus » sanctus nec Pater est nec Filius, sed Dilectio quam habet » Filius in Patre, Pater in Filio; unde Paulus dicit : Caritas » Dei diffusa est, » etc.

Saint Augustin développe longuement cette idée, *de Trin.*, lib. XV, n. 27 et seq., mais il indique en même temps qu'on aboutit toujours à l'unité, soit qu'on envisage le Saint-Esprit comme sainteté ou charité, soit comme unité en général, c'est-à-dire comme le lien qui unit le Père et le Fils, *loc. cit.*, lib. VI, n. 7[1] : « Sive sit unitas amborum sive sanctitas sive » caritas, sive ideo unitas quia caritas, et ideo caritas quia » sanctitas : manifestum est quod non aliquis duorum est » (is) quo uterque conjungitur, quo genitus a gignente dili- » gitur generatoremque suum diligit, sintque non participa- » tione, sed essentia sua, neque dono superioris alicujus, » sed suo proprio servantes unitatem spiritus in vinculo » pacis. Quod imitari per gratiam et ad Deum et ad nos » jubemur; in quibus duobus præceptis tota lex pendet et » prophetæ. Ita sunt illa tria Deus unus, solus, magnus, » sapiens, sanctus, beatus. Nos autem ex ipso et per ipsum » et in ipso beati, quia ipsius munere inter nos unum, cum » illo autem unus spiritus, quia adglutinatur anima nostra » post eum... Spiritus ergo sanctus commune aliquid est » Patris et Filii, quidquid illud est. At ipsa communio con- » substantialis et æterna, quæ, si amicitia convenienter » dici potest, dicatur; sed aptius dicitur caritas. Et ideo » non amplius quam tria sunt, unus diligens eum, qui ab » illo est, et unus diligens eum, de quo est, et ipsa dilectio. » Quæ si nihil est, quomodo Deus dilectio est? » Saint Augustin montre aussi, *loc. cit.*, n. 11, d'après saint Hilaire[2], que le Saint-Esprit est dans un sens spécial un don béatifiant : « Ille igitur ineffabilis quidam complexus Patris et » Imaginis non est sine perfruitione, sine caritate, sine

[1] Le début de ce texte a passé dans le concile de Tolède; voy. ci-dessus n. 697.

[2] S. Hilaire (*Trin.*, I, 2) appelle la profession de la Trinité « confessio auc- » toris, unigeniti et doni, intra qnam sit in Patre et Filio et Spiritu sancto » infinitas in æterno, species in imagine, usus in munere. »

» gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beati-
» tudo, si tamen aliqua voce humana digne dicitur, usus ab
» illo appellatus est breviter; et est in Trinitate Spiritus
» sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas,
» ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes crea-
» turas pro captu earum, ut ordinem suum teneant, et locis
» suis adquiescant. »

Ce qui est surtout remarquable dans la conception des Latins, c'est que le Saint-Esprit apparaît ici, non comme le couronnement et la fleur de la Trinité, mais comme le lien qui unit les personnes entre elles, *communio*, *vinculum*, et au figuré tantôt *complexus*, tantôt *osculum ;* ou enfin comme le sceau des deux premières personnes, par allusion à ce passage de l'Apôtre, IV, 3 : *Servantes unitatem spiritus in vinculo pacis*. Remarquez surtout ce passage de saint Bernard, *in Cant.*, hom. VIII. « Si Pater osculans, Filius osculatus acci-
» pitur, non erit abs re osculum Spiritum sanctum intelligi,
» utpote qui Patris et Filii imperturbabilis pax sit, gluten
» firmum, individuus amor, individua unitas. »

943. — 3. D'après ce qui vient d'être dit, la doctrine touchant le rapport des productions trinitaires aux deux actes de la vie de Dieu n'est pas un simple essai d'explication basé sur l'analogie de ce qui se passe dans l'esprit humain, comme l'ont envisagé plusieurs de nos centemporains. La certitude de cette doctrine repose sur la révélation, et cette analogie ne sert qu'à la rendre plus sensible. C'est ainsi que saint Augustin lui-même la concevait, *de Trin.*, lib. XV.

DÉVELOPPEMENTS.

944. — Nous recueillons ici quelques passages de saint Augustin qui indiquent nettement son point de vue et son procédé : « Non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum
» Dei nisi Filius, nec donum Dei nisi Spiritus sanctus...
» Hinc factum est ut proprie (hypostatice) Dei Verbum
» etiam Dei sapientia diceretur, cum (essentialiter) sit
» sapientia et Pater et Spiritus sanctus. Si ergo proprie
» aliquid horum trium charitas nuncupanda est : quid aptius
» quam ut hoc sit Spiritus sanctus?... Sicut ergo unicum Dei
» Verbum proprie vocamus nomine sapientiæ, cum sit uni-

» versaliter et Spiritus sanctus et Pater ipse sapientia : ita » Spiritus sanctus proprie nuncupatur vocabulo charitatis, » cum sit universaliter charitas et Pater et Filius. » Et il prouve l'un et l'autre d'après I *Cor.*, I, 24; I *Jean*, IV, 7... » Video me de Spiritu sancto in isto libro secundum Scrip- » turas hoc disputasse quod fidelibus sufficit scientibus jam » Deum esse Spiritum sanctum... De creatura etiam quam » fecit Deus, quantum valuimus, admonuimus eos qui ratio- » nem de rebus talibus poscunt, ut invisibilia ejus per ea » quæ facta sunt, sicut possent, intellecta conspicerent, et » maxime per rationalem vel intellectualem creaturam, » quæ facta est ad imaginem Dei, per quod velut speculum, » quantum possent, si possent, cernerent Trinitatem Deum » in nostra memoria (intellectu informato ideis habitualibus), » intelligentia (actu intellectionis), voluntate » (actuali)... Il montre d'abord 1° la ressemblance, puis 2° la non ressem- blance de l'image : 1° « Sane Deum Patrem et Deum Filium, » id est Deum genitorem, qui omnia quæ substantialiter » habet, in coæterno sibi Verbo suo dixit quodam modo, et » ipsum Verbum ejus Deum, qui nec plus nec minus aliquid » habet etiam ipse substantialiter, quam quod est in illo, » qui Verbum non mendaciter, sed veraciter genuit, que- » madmodum potui, non ut illud jam facie ad faciem, sed » per hanc similitudinem in ænigmate quantulumcumque » conjiciendo videretur, in memoria et intelligentia mentis » nostræ significare curavi : memoriæ tribuens omne quod » scimus, etiamsi non inde cogitemus; intelligentiæ vero » proprio modo quodam cogitationis (actualis) informa- » tionem... ubi et gignitur intimum verbum quod nullius » linguæ sit, tamquam scientia de scientia, et visio de » visione, et intelligentia quæ apparet in cogitatione, de » intelligentia quæ in memoria jam fuerat, sed latebat... De » Spiritu autem sancto nihil in hoc ænigmate quod ei simile » videretur ostendi, nisi voluntatem nostram vel amorem » seu dilectionem, quæ valentior est voluntas... 2° Quamvis » memoria hominis et maxime illa quam pecora non habent, » id est qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam » per sensus corporis venerint, habeat pro modulo suo in » hac imagine Trinitatis incomparabiliter quidem imparem, » sed tamen qualemcumque similitudinem Patris; itemque

» intelligentia hominis, quæ per intentionem cogitationis
» inde informatur, quando quod scitur dicitur (in mente) et
» nullius linguæ verbum est, habeat in sua magna dispari-
» tate nonnullam similitudinem Filii; et amor hominis de
» scientia procedens et memoriam intelligentiamque con-
» jungens, tanquam parenti prolique communis, unde nec
» parens intelligitur esse nec proles, habeat in hac imagine
» aliquam licet valde imparem similitudinem Spiritus sancti:
» non tamen, sicut in ista imagine Trinitatis non hæc tria
» unus homo, sed unius hominis sunt, ita in ipsa summa
» Trinitate, cujus hæc imago est, unius Dei sunt illa tria,
» sed unus Deus est, et tres sunt illæ, non una persona, » etc., *de Trinit.*, lib. XV, n. 29, 31, 39, 40, 41, 43. — Les théologiens du moyen-âge, marchant sur les traces de saint Augustin, ont développé avec beaucoup de soin la théorie de « l'image de la Trinité dans l'âme raisonnable, » et ils l'ont complétée par la théorie du vestige de la Trinité dans toutes les créatures, *unitas, species et ordo*, qui est egalement de saint Augustin, *de Trin.*, lib. VI, cap. x. — *Voyez* surtout Lombard, *in I dist.* 3, et sur ce dernier saint Thomas et saint Bonaventure.

945. — Le développement du dogme, d'après le point de vue que nous avons indiqué, embrasse naturellement les éléments suivants : 1° *Les productions de l'intelligence et de la volonté de Dieu sont une manifestation réelle de la connaissance et de l'amour;* 2° *les productions sont immanentes et leurs produits ont un caractère substantiel;* 3° *les productions sont une communication de la nature et leurs produits ont un caractère hypostatique;* 4° *propriétés générales des productions hypostatiques;* 5° *noms propres substantiels de chaque production et de chaque produit;* 6° *noms propres personnels de chaque production et de chaque produit, et enfin unité et pluralité des personnes.*

§ 117. **Les productions en Dieu sont une révélation intérieure de la connaissance divine par la parole et l'image, et de l'amour divin par aspiration, par gage et par don.**

Ouvrages à consulter : Magist. Sent., *Dist.* III et suiv., et X; sur ce dernier, saint Thomas, Bonav., Dionys. Carthus.; Anselm.,

Monolog., cap. XX et seq., XLIX et seq.; Guill. Parisiens., *de Trinit.*, cap. XV et seq., XX et seq.; Thom., I *Part.*, quæst. XXVII; *contr. Gent.*, cap. XI et XIX; Petav., lib. VI, cap. I et seq., lib. VII, cap. XII; Thomassin, *de Trin.*, cap. XVIII-XX, XXV-XXVI; Philip. a S. Trin., *Tract.* II, disp. I; Joann. de Portugal (thomiste), *de Gratia increata,* lib. II, cap. I et seq. Sur la doctrine des noms du Fils, *Verbe* et *image*, et du Saint-Esprit, *amour* et *don*, voy. S. Thom., I *Part.*, quæst. XXXIV-XXXV, XXXVII-XXXVIII; sur le « Verbe » en particulier, *Quæst. disp. de verit.*, quæst. IV.

946. — I. La difficulté capitale de toute cette doctrine est de bien préciser la manière dont on peut concevoir dans l'intelligence et la volonté divine une véritable production. L'intelligence et la volonté divine possèdent nécessairement toute leur perfection actuelle, et elles sont identiques à l'acte de la connaissance et de la volonté. De là vient que la forme de production qui existe dans l'esprit créé, lequel produit lui-même ce qu'il connaît et ce qu'il veut, est impossible en Dieu. Les théologiens énoncent cette vérité par la proposition suivante : La première personne en Dieu ne tire pas sa sagesse de la Sagesse engendrée; elle la possède dans son être propre, non comme une simple puissance ou aptitude, mais dans sa plus parfaite actualité. Or, comme toute production interne de l'esprit créé naît ou se présente sous cette forme, on ne saurait conclure, de ce qu'il y a dans sa faculté de connaître et de vouloir une production véritable, qu'il en soit de même dans l'intelligence et la volonté de Dieu. Et c'est là la véritable cause pour laquelle l'existence de cette production ne peut être connue par la raison, mais seulement par la révélation. La seule manière de la concevoir, c'est de dire que la plénitude surabondante et actuelle de la connaissance et de la volonté divine l'amène à se révéler elle-même, à se manifester, à s'exprimer; et c'est là aussi le seul élément que la révélation ajoute à ce que la pure raison peut connaître dans la perfection de la vie divine, et par où la doctrine de la Trinité se rattache à la doctrine de la nature de Dieu.

DÉVELOPPEMENTS.

947. — Saint Anselme, dans son *Monologium*, commettait donc une faute de logique, ou plutôt il procédait par bonds

dans sa démonstration, lorsqu'il admettait, sans autre preuve, l'existence d'une production dans la connaissance et la volonté divine. Il en est de même de l'analogie que l'on trouve entre la Trinité et la mémoire, l'intelligence et l'amour chez les esprits créés. Par mémoire, en effet, nous entendons la simple présence habituelle de l'objet de la connaissance et de l'amour dans les facultés correspondantes, et par intelligence et amour, la connaissance et l'amour actuels. En Dieu, au contraire, la mémoire est essentiellement actuelle; c'est une compréhension, une possession actuelle de l'objet, qui comprend la connaissance et l'amour actuels; ce que produit cette mémoire ne devient pas un acte de la connaissance et de l'amour; il n'en est que la manifestation.

Pour mieux faire ressortir cette production divine, les théologiens disent qu'on peut considérer sous un double aspect la connaissance et la volonté actuelles des créatures : comme opération et comme résultat de l'opération (*operatio* et *operatum*), ce par quoi on agit et ce qui est produit par l'action, *id quo agitur* et *id quod agitur vel agendo producitur*. Cette différence paraît notamment dans la connaissance par opposition à la pensée, à la conception ou au jugement; mais ici elle s'évanouit dans l'acte formé et dans l'acte informe; *actus formatus et informis*. En Dieu aussi, cette dernière différence doit disparaître, car son opération est éternellement et essentiellement formée. Chez lui, en général, l'opération ne peut tendre à actualiser d'une manière parfaite, par l'acte qui y correspond, le sujet de cet acte, ou à faire de lui un sujet actuellement connaissant et voulant, ou à parachever la connaissance et la volonté. Il faut réduire l'analogie en disant que sa connaissance et sa volonté, étant absolument actuelles, étant déjà en soi activité et action tout ensemble, sont actuelles de deux manières : 1° en ce que sa connaissance et sa volonté contiennent la compréhension intellectuelle de l'objet la plus parfaite et son union affective avec lui; 2° en ce qu'elles révèlent et exercent cette perfection d'une manière féconde. Les thomistes établissent entre les productions trinitaires et les actes de la vie divine une union organique tellement étroite, qu'ils semblent presque confondre les premières avec les seconds. Les scotistes, au

contraire, se bornent à les juxtaposer : ils appellent mémoire la force de la connaissance et de la volonté fécondée par la présence de leur objet, et ils en font le principe immédiat de l'acte de la connaissance et de « l'énonciation du Verbe, » de l'acte de l'amour et de la spiration du Saint-Esprit. Parmi les thomistes, *voy.* surtout Bannez, *in I Part.*, quæst. XXVII; dans le même sens, Maurus, t. I, *quæst.* XC et seq.; parmi les scotistes, Jean de Rada, lib. I, *Controv.*, VII-VIII.

948. — II. L'Ecriture sainte marque parfaitement le caractère de la première production en Dieu en tant qu'elle manifeste et exerce sa connaissance parfaite, en appelant son produit « parole » et « image. » Le mot « parole » le désigne formellement comme expression de la connaissance, et celui « d'image » comme expression ou impression de l'objet conçu et présenté par la connaissance, objet qui ne fait considérer en Dieu que sa propre nature. De même en effet qu'on manifeste sa connaissance au dehors par des paroles sensibles et qu'on représente son contenu par des images sensibles, on dit aussi par analogie que la manifestation, l'exposition intérieure de la connaissance, est une image, une parole. Mais tandis que l'acte même de la connaissance humaine est appelé parole et image, en tant que jugement et représentation actuelle, et parce qu'il diffère à ce titre de son principe et de son objet, ces noms, quand il s'agit de Dieu, ne peuvent s'appliquer dans le sens propre qu'à la manifestation de la connaissance, ou à l'impression produite par cette connaissance, parce que la connaissance actuelle de Dieu est identique à son principe et à son objet. Mais on résume le sens de ces deux noms en disant que le produit intellectuel est représenté comme le rayonnement ou l'éclat de la lumière divine; car Dieu est surtout lumière en ce qu'il est la vérité substantielle : tout ce qui est connaissable s'unit en lui à la suprême connaissance. De là vient que le rayonnement de cette lumière est à la fois l'expression de la connaissance de Dieu et l'expression de sa nature. Cette désignation fait voir en même temps que la connaissance divine produit nécessairement une expression ou impression d'elle-même, non par indigence, mais à cause de son essentielle fécondité.

DÉVELOPPEMENTS.

949. — Les réflexions suivantes, très-claires par elles-mêmes, mais non superflues, serviront à compléter et à développer ce qui précède : 1° Comme la « parole » entendue au sens propre, n'est pas en Dieu, formellement, la connaissance actuelle elle-même, mais son expression, chacune des personnes qui possèdent la connaissance divine n'a pas besoin d'être en même temps principe de la « parole. » 2° La connaissance divine étant, comme son objet formel, absolument simple, il faut aussi que son expression soit d'une simplicité absolue. Le terme de λόγος ne peut donc se rendre en latin par *sermo*, « discours, » comme l'a traduit Tertullien, car le discours se compose d'une pluralité de paroles. Le terme de *sermo* ne présente un bon sens que si l'on dit que l'unique parole de Dieu énonce en fait une pluralité infinie d'idées. La simplicité de la parole de Dieu exclut tout ensemble et la composition et la multiplication de la parole même, parce qu'il s'ensuivrait une pluralité réelle de pensées. 3° L'essence de Dieu peut seule être conçue comme l'objet dont la connaissance produit la parole de Dieu; cet objet est à cette parole comme l'original à la copie. Quant aux autres objets, ils ne sont énoncés dans la parole de Dieu qu'autant qu'ils sont des copies possibles ou réelles de cette parole même, qu'ils y sont contenus et représentés comme dans leur exemplaire.

950. — III. L'Ecriture explique le caractère de la seconde production en Dieu, en tant qu'elle manifeste et exerce son amour parfait, en disant que son produit est une aspiration, un don ou un gage résultant de l'amour. Si, en effet, le propre de la pensée est d'aspirer à s'énoncer elle-même, le propre de l'amour est de se répandre ; et de même que nous voyons l'effusion de l'amour dans l'aspiration qui jaillit du cœur et dans la dispensation des dons à un objet aimé, lesquels dons, étant un gage d'amour, forment un lien entre ceux qui s'aiment; ainsi, l'effusion intérieure de l'amour, en tant qu'elle peut être distincte de l'amour, doit être appelée aspiration intérieure, don ou gage. Toutefois l'Ecriture sainte emploie surtout les noms de don et de gage pour marquer la fécondité de l'amour divin en regard de la créa-

ture, et son exercice intérieur doit être déterminé, indépendamment de tout rapport à la créature réelle ou possible. Nous devons donc examiner comment on peut fixer plus exactement encore l'effusion de l'amour divin d'après son caractère essentiel.

951. — Dans ce dessein, il importe de considérer l'amour divin sous trois aspects différents : 1° L'amour divin est par dessus tout la complaisance que Dieu ressent pour lui-même à raison de sa bonté et de sa beauté suprême, par conséquent de l'union parfaite de sa volonté avec ce bien dont elle est toute pénétrée. Ici le produit de l'amour ne paraît pas encore comme gage ou comme don, mais seulement comme une aspiration, un soupir, dans lequel l'amour exhale sa flamme et sa vigueur, ou comme le sceau de l'amour ou du cœur [1]. C'est en ce sens que les Pères grecs conçoivent le Saint-Esprit quand ils disent, d'après l'analogie de l'odeur de l'encens ou de la plante, qu'il est la bonne odeur de la sainteté de Dieu [2].

2° L'amour de Dieu peut être envisagé comme l'amour réciproque, *amor mutuus*, du Père et du Fils; mais il se fonde uniquement sur la possession en commun de la bonté et de la beauté absolue. A ce point de vue, la manifestation de l'amour se présente comme l'exercice, le terme de leur société vivante; c'est sans doute aussi une aspiration, mais c'est en même temps un lien, *vinculum, nexus*, et qui plus est, un lien d'amour, car il s'appelle gage ou embrassement (*osculum* ou *amplexus*, dans saint Augustin), et le gage indique une possession de l'objet aimé par l'objet aimant, et réciproquement.

3° Dieu, en s'aimant lui-même comme bien infini, s'aime aussi comme bien infiniment communicable; son amour de soi renferme une inclination à communiquer sa bonté : il est donc souverainement libéral. Sous ce rapport, il se mani-

[1] Dans le sens de ces paroles : *Pone me ut signaculum super cor tuum*, Cant. VIII, 6.

[2] Le Père et le Fils, dit saint François de Sales, jetant d'une même et seule volonté, d'une même et seule amitié, d'un même et seul courage, jetant, dis-je, par une même et seule bouche, un soupire, une respiration, un esprit d'amour, ils produisirent, ils expirèrent un souffle qui est le Saint-Esprit. *Sermon pour la Pentecôte*. La même idée se trouve au *Traité de l'amour de Dieu*, livr. III, ch. XIII.

feste en qualité d'offrande, et l'effusion, le fruit de cette libéralité, le résultat de cette offrande s'appelle *don*. Cette dénomination toutefois n'est pas complète, car au fond elle dit simplement que le produit interne de la libéralité de Dieu peut ou doit la manifester au dehors, qu'elle peut se donner aux autres ; tandis que l'amour de Dieu ne peut répandre toute sa plénitude dans ce produit, sans le considérer comme but de l'offrande et sujet de la communication. A tous ces points de vue, l'effusion de l'amour divin, étant infiniment pleine de délices et de bonheur, se présente comme un écoulement de la grâce et de la suavité divine. Sous tous ces rapports et non pas seulement sous le premier, on le compare à la flamme qui s'élance du feu et surtout au souffle qui s'échappe du cœur comme du foyer de l'amour; car le souffle représente dans le baiser l'union avec l'objet aimé, le don de soi-même. On peut donc exprimer la manifestation de l'amour divin en disant qu'elle est le souffle ou la flamme de l'amour : cette expression est aussi énergique que lorsqu'on dit de la manifestation de la connaissance qu'elle est son rayonnement.

DÉVELOPPEMENTS.

952. — La première manière de concevoir la fécondité interne de l'amour divin, nous l'avons dit, appartient aux Pères grecs; les deux autres, qui font principalement ressortir la tendance à manifester l'amour et le produit de l'amour, sont des Pères latins; la dernière cependant n'a été pleinementélucidée que par l'ancienne école franciscaine. L'Ecriture fait allusion à la seconde quand elle dit que le Saint-Esprit est descendu sur le Fils de Dieu fait homme en la forme d'une colombe, symbole de l'amour du Père pour le Fils et de sa complaisance en lui; puis quand elle nous montre que le Saint-Esprit est le gage de l'adoption des hommes, fondée sur l'adoption divine. Ici donc le Saint-Esprit, en sa qualité d'Esprit du Père ou de l'amour paternel, ne nous garantit pas seulement son amour; mais, en sa qualité d'Esprit du Fils ou de l'amour filial, il nons unit au Père, et nous inspire cette confiance intime qui caractérise l'amour des enfants et qui nous fait nous écrier : Mon Père, mon Père! Voici en quels termes saint Augustin fait ressortir ce

caractère de l'amour : « Quid est dilectio vel caritas quam » tantopere Scriptura divina commendat, nisi amor boni? » Amor autem alicujus amantis est, et amore aliquid ama- » tur. Ecce tria sunt : amans et quod amatur et amor. Quid » est ergo amor nisi quædam vita duo aliqua copulans vel » copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur. » *De Trin.*, lib. VIII, n. 14. Saint Augustin dit aussi en plusieurs endroits que le Saint-Esprit, dans sa propriété spécifique, doit être conçu comme un « don, » non-seulement parce qu'il est ou peut être donné de Dieu à la créature, mais à raison de son rapport essentiel au Père et au Fils : « Sicut natum esse est Filio a Patre esse, ita mitti est Filio » cognosci quod ab illo sit; et sicut Spiritui sancto donum » Dei esse est a Patre procedere, ita mitti est cognosci quod » ab illo procedat. » — Sur ce que nous avons dit du don comme « émanation par manière de libéralité, » *voy.* S. Bonav., *in* I, *Dist.* x, quæst. I, et *Dist.* XVIII, quæst. IV.

On voit par là qu'on n'a pas besoin de résoudre la question de savoir *pour qui* le Saint-Esprit est un don, en disant qu'il est un don du Père au Fils et réciproquement, — sous ce rapport, il s'appelle plutôt un gage; — ni en disant qu'il est le don suprême et la source de tous les dons aux créatures; car ce rapport aux créatures n'est qu'un signe, une conséquence de son rapport à son principe, l'amour libéral de Dieu.

953. — La plupart des scolastiques cependant emploient aussi le mot d'amour comme nom propre pour désigner la manifestation de l'amour divin, soit parce que, sur le terrain de la volonté, il n'y a point de terme qui corresponde exactement à celui de « Verbe; » soit parce que le mot amour, par son élasticité, marque aussi bien l'acte d'aimer, *dilectio*, que l'effusion de l'amour, et qu'il exprime plutôt ce dernier sens. *Voy.* Thom., I *Part.*, quæst. XXXVII, art. I; *contra Gent.*, lib. IV, cap. XXIX; sur ce dernier, Ferrariensis et surtout Portugal, *loc. cit.*, cap. V et seq.

On a demandé à propos de cette théorie si l'on pouvait dire : « Le Père et le Fils s'aiment par le Saint-Esprit, » et on a décidé la question en disant que cette phrase doit s'entendre dans le même sens que lorsqu'on dit : l'arbre fleurit par la fleur, parce que le Saint-Esprit est comme la

floraison de l'amour divin, et qu'il y a là un tout autre sens que lorsqu'on dit que le Père est sage par la Sagesse engendrée. *Voy.* Thom., I *Part.*, quæst. XXXVII, art. II; Magist. Sent., *in* I *Sent.*, Dist. XXXII; sur ce dernier, saint Bonaventure.

Mais quand on veut parler ainsi, il faut prendre le mot amour dans un triple sens : 1° dans un sens absolu et sans égard à la fécondité de l'amour : *amor essentialis*; 2° dans un sens notionel : respirer l'amour, *spirare amorem;* 3° dans un sens personnel : produit de l'amour, amour hypostatique ou personnel.

954. — Quand saint Thomas explique la production qui a lieu dans la volonté divine, il met généralement son produit en rapport avec l'objet de l'amour plutôt qu'avec son principe; il le dépeint plutôt comme l'acte accompli de l'amour que comme son écoulement. Car ce qu'il dit de « l'élan, *impetus*, du mouvement vers la chose aimée, » de la présence de l'objet aimé dans l'objet aimant (dans le sens de : porter quelqu'un dans son cœur), n'est au fond qu'une description de la nature de l'amour en général. Pour qu'une production ait ici véritablement lieu, il faut que le « mouvement » soit conçu comme une aspiration où se manifeste l'amour; il ne faut pas que l'objet aimé soit dans l'objet aimant en ce sens seulement que la volonté de celui qui aime est en quelque sorte remplie de l'objet de son amour, et se fond avec lui par l'affection, mais encore en ce sens que celui qui aime produit en soi, par son union affective avec l'objet aimé, un gage par lequel il le retient à soi et se l'enchaîne. Assurément, ce ne sont là que des expressions figurées, mais elles ne le sont pas plus que les termes de parole et d'image pour exprimer la production intellectuelle, et elles servent en tout cas àéclaircir et à préciser l'exposition de la doctrine.

Mais tandis que saint Thomas relève surtout l'unité du produit de la volonté avec l'acte d'amour, les scotistes exagèrent de leur côté lorsqu'ils n'admettent pas même que l'acte de l'amour soit le principe *quo* de la spiration; lorsqu'ils prétendent d'une part que l'amour habituel est le principe de l'acte d'amour, et d'autre part qu'il est le principe du terme de l'amour.

§ 118. **L'immanence parfaite des productions divines. — Leurs produits sont substantiels, parce qu'ils sont l'expression interne de la vérité substantielle et l'effusion interne de la sainteté substantielle.**

Ouvrages à consulter : Comme au § 117.

955. — I. S'il est nécessaire de distinguer en Dieu l'expression de la connaissance de la connaissance même, et l'effusion de l'amour de l'amour lui-même, pour maintenir la vraie notion de la production divine, on ne doit pas cependant séparer l'expression de la connaissance et l'effusion de l'amour. Comme les productions dont il s'agit ici s'accomplissent en Dieu, qu'elles ont en lui leur principe en même temps que leur terme, qu'il ne peut y avoir en Dieu un composé de diverses choses, il faut non-seulement que l'expression soit en connexion intime avec la connaissance et l'effusion avec l'amour, mais qu'elles soient vraiment identiques, *una res*. Ainsi, il n'en est pas de la connaissance de Dieu par sa parole intérieure ce qu'il en est de la pensée de l'homme dans la parole extérieure ; elle n'y est pas comme dans son signe, ni comme l'idée de l'artiste dans l'œuvre extérieure qui la représente ; la connaissance de Dieu vit et reluit dans sa parole comme elle vit en elle-même, car elle la produit de telle sorte qu'elle s'y imprime. Il en est de même de l'amour de Dieu : il n'est pas seulement dans son effusion au dedans comme la force est dans les effets qu'elle produit, comme l'amour humain dans un gage extérieur ; il y est de telle sorte qu'il brûle et remue en elle ; car l'effusion a lieu de telle sorte que l'amour se répand en elle.

956. — II. De cette unité entre l'amour et la connaissance de Dieu résultent la souveraine perfection, la réalité unique et l'immanence absolue de la parole et du souffle amoureux de Dieu. Sa parole interne n'est pas seulement une parole éminemment vivante et d'une richesse infinie, de même que le souffle de son amour n'est pas seulement un souffle éminemment vivant, infiniment saint et plein de délices. Si la connaissance de Dieu n'est pas une simple réception ou réflexion de la vérité, mais la vérité essentielle et substantielle, la

vérité même, *voy.* ci-dessus § 95, il faut aussi que son expression, qui lui est identique, soit une parole essentielle et substantielle, λόγος οὐσιώδης et ἐνυποπόστατος, qu'elle soit le rayonnement de la vérité absolue, la vérité même. De plus, comme la vie de la volonté divine n'est pas une simple direction ou inclination vers le bien, mais qu'elle est la bonté et la sainteté essentielle, par conséquent substantielle, son effusion interne, qui lui est identique, doit être aussi un souffle essentiel et substantiel, en même temps qu'un écoulement de la bonté et de la sainteté absolue, ou la sainteté même. Ainsi, la parole de la connaissance et le souffle de l'amour ne sont pas en Dieu des produits immanents comme ils le sont dans l'esprit créé, où ils se trouvent comme des accidents dans un sujet; ils sont identiques à la propre substance du producteur; ils sont moins en elle qu'ils ne sont elle-même et ne se possèdent en elle. De là vient qu'en Dieu toute la différence entre le principe et le terme de la production consiste en ce qu'ils portent en eux-mêmes et représentent diversement la vérité et la bonté absolue.

III. D'après cela, on peut déterminer ainsi la vie et la réalité de chaque produit dans ses propriétés particulières.

957. — 1. La vie de l'intelligence divine, comme vérité essentielle, est identique d'une part à la nature divine comme principe de connaissance, ou à la raison divine, et d'autre part à son objet formel, l'essence divine. Il faut donc placer dans l'expression de la connaissance *a.* non-seulement la connaissance, mais encore la raison divine elle-même; *b.* non-seulement une représentation idéale de l'essence divine, mais encore cette essence même. Or, s'il en est ainsi, l'expression de la connaissance n'est pas une simple parole, une manifestation de la connaissance, ou une image quelconque; c'est une image réelle et substantielle de la nature aussi bien que de l'essence de Dieu, laquelle n'y est pas seulement représentée, mais réellement contenue; comme aussi la parole intérieure de Dieu est un rayonnement réel de sa propre nature et essence, de même que sa parole extérieure donne aux choses créées leur essence et leur nature.

958. — 2. En tant que bonté et sainteté substantielle, la

vie de la volonté divine, ou l'amour, est identique d'une part à la nature divine comme principe du vouloir, et d'autre part à la bonté et à la sainteté de l'essence divine comme objet formel du vouloir. Il faut donc mettre dans l'effusion de l'amour divin *a.* non-seulement cet amour, mais encore la volonté divine elle-même; *b.* non-seulement l'union affective avec le souverain bien, mais ce bien même. Or, s'il en est ainsi, l'effusion de l'amour divin n'est pas une simple aspiration, ou manifestation extérieure de l'affection; ce n'est pas une simple donation affective à l'objet de l'amour et de la libéralité, c'est une respiration dans laquelle le cœur de Dieu répand sa force vitale et sa nature tout entière; c'est un gage d'amour où ceux qui aiment sont liés et fondus ensemble non pas symboliquement, mais de la façon la plus réelle, parce que toute leur vie et toute leur bonté y sont véritablement et essentiellement contenues. Enfin, c'est un fruit de la libéralité de Dieu, dans lequel vit essentiellement la libéralité même, ou la volonté libérale de Dieu; il contient réellement et essentiellement toute la richesse de la bonté, c'est-à-dire de l'essence et de la puissance de Dieu. Principe et source de tous les autres dons, cette libéralité représente le don de tous les dons, comme Dieu est en soi le bien de tous les biens.

DÉVELOPPEMENTS.

959. — Les anciens théologiens, *voy.* Thom. et Bonav., *in* I, *dist.* x, art. I, exprimaient le contraste des productions internes de Dieu avec les productions externes en disant que les produits internes émanent de Dieu comme la raison et le principe des produits externes; que le premier produit est la raison et le principe de la nature ou de la forme, parce qu'il est, comme Verbe substantiel de la sagesse, l'art divin lui-même, et, comme image substantielle de l'essence, l'exemplaire ou idéal de toutes choses; que le second est la raison et le principe du bien libéralement communiqué, parce qu'il est, comme spiration substantielle de l'amour, la libéralité divine elle-même, et, comme gage substantiel de la bonté, le don de tous les dons. « In processione creaturarum, » dit saint Thomas, *loc. cit.*, « duo est considerare ex parte ipsius » Creatoris : scilicet naturam, ex cujus plenitudine et per-

» fectione omnis creaturæ perfectio et efficitur et exem-
» platur, et voluntatem, ex cujus liberalitate, non naturæ
» necessitate, hæc omnia creaturæ conferuntur. Supposita
» autem, secundum fidem nostram, processione divinarum
» personarum in unitate essentiæ, ad cujus probationem
» ratio sufficiens non invenitur, oportet processionem per-
» sonarum, quæ perfecta est, esse rationem et causam pro-
» cessionis creaturæ. Unde sicut processionem creaturarum
» naturæ divinæ perfectionem imperfecte repræsentantium
» reducimus in perfectam imaginem, divinam perfectionem
» plenissime continentem, scilicet Filium, tamquam in
» principium quasi naturalis processionis creaturarum a
» Deo, secundum scilicet imitationem naturæ, exemplar et
» rationem; ita oportet quod in quantum processio creaturæ
» est ex liberalitate divinæ voluntatis, reducatur in unum
» principium, quod sit quasi ratio totius liberalis colla-
» tionis. Hæc autem est amor, sub cujus ratione omnia a
» voluntate conferuntur; et ideo oportet aliquam personam
» esse in divinis procedentem per modum amoris, et hæc
» est Spiritus sanctus. Et inde est quod quidam philosophi
» totius naturæ principium amorem posuerunt. »

§ 119. **Les productions divines en tant qu'elles communiquent l'essence et la nature. — Leurs produits en tant qu'hypostases ou personnes divines. — Le nombre trois des personnes.**

Ouvrages à consulter : Comme aux §§ 114 et 117.

960. — Saint Thomas établit la pluralité des personnes qui résulte des productions divines en montrant d'abord que des relations réelles naissent des productions réelles, que ces relations étant identiques à la substance divine, sont subsistantes et forment une distinction dans la subsistance de la substance divine. On pourrait expliquer cela d'une manière plus simple et plus sensible, en déduisant directement la pluralité des personnes du caractère particulier qui distingue les productions.

961. — I. Les productions internes étant en Dieu de vraies productions, et leurs produits des produits substan-

tiels, il s'ensuit que les productions doivent tendre de toute nécessité à communiquer la nature divine à un autre sujet, par conséquent qu'elles produisent d'autres sujets en les mettant en pleine possession de la nature divine et en faisant d'eux des hypostases et des personnes divines.

962. — 1. La vie divine étant actuellement parfaite n'admet aucune production qui tendrait à la compléter et à la perfectionner; elle exige donc essentiellement que son produit ne soit qu'une manifestation de sa plénitude, et ne puisse produire une perfection dans un sujet déjà existant. Tout doit se borner à communiquer la perfection du producteur à un autre sujet, à mettre ce dernier en possession de cette perfection. Et comme elle met toute la perfection, toute l'essence et la nature du producteur dans ce qu'elle produit, ses produits doivent être des supports, des possesseurs véritables de la nature et de l'essence divine, c'est-à-dire des personnes divines.

963. — 2. Où il y a productions, il y a un sujet producteur qui est le principe agissant, *principium quod agit*, à qui la nature appartient comme principe par lequel il agit, *principium quo agit*, et par conséquent une hypostase. Dans chaque production, d'autre part, le produit doit être réellement distinct du producteur; or la simplicité de Dieu ne permet pas qu'il y ait en lui entre le producteur et son produit une différence de telle nature qu'il en résulte dans le même sujet ou dans la même hypostase un composé de plusieurs réalités. Donc la production qui a lieu en Dieu doit tendre à établir entre le producteur et les produits une différence qui fasse ressortir les hypostases de ceux-ci à côté de l'hypostase de celui-là.

964. — 3. Les produits des productions divines sont d'une nature substantielle; ils sont la substance même de Dieu. Si donc, à raison des productions il doit y avoir encore une différence entre produit et principe, ce ne peut être que celle-ci : c'est que la substance leur soit diversement appropriée, qu'elle leur appartienne ou subsiste en eux d'une façon différente. Il suit de là que les productions divines doivent tendre essentiellement à multiplier les modes de possession et de subsistance de la nature divine, et faire en sorte

qu'elle subsiste non d'une seule ou de deux, mais de trois manières différentes.

965. — En Dieu, les trois hypostases sont essentiellement des personnes, et de l'espèce la plus parfaite, parce que leur substance est la plus indépendante de toutes les substances, leur nature la plus spirituelle de toutes les natures, leur essence la plus noble et la plus excellente de toutes les essences.

966. — II. Si nous considérons de ce point de vue le caractère distinctif des deux productions et de leurs produits, nous pourrons déterminer ainsi leur caractère hypostatique.

1. La première production résulte uniquement du support et du possesseur originaire, en tant qu'il est le principe de la parole où il énonce sa connaissance, et de l'image où il en imprime l'objet. Or, comme la parole et l'image doivent jaillir de leur principe comme quelque chose de différent, et que d'autre part elles doivent contenir la vérité substantielle de Dieu même, c'est-à-dire toute la nature et l'essence de Dieu, la production de la parole et de l'image est essentiellement une communication de la substance, de la nature et de l'essence divine à un autre support et possesseur de cette substance; de sorte que la parole et l'image sont une nouvelle, une véritable personne à côté du producteur.

Cependant, bien que la substance divine soit tout entière communiquée par cette production,celle-ci ne perd rien de la qualité distinctive qu'elle possède comme production d'une expression de la connaissance ; de là vient que son produit lui-même, quoiqu'il supporte et possède toute la nature divine, n'est pas une pure personnification de la sagesse et de la vérité de son principe; il est encore le représentant personnel de la sagesse et de la vérité, ou plutôt la sagesse et la vérité personnelle, parce qu'il est à un titre spécial l'expression spécifique de la sagesse et de la vérité substantielle de Dieu.

DÉVELOPPEMENTS.

967. — D'après cela, la parole de Dieu n'est pas une simple parole que Dieu énonce; c'est une personne à laquelle il parle en lui communiquant sa sagesse, et cette

parole même, elle pense et elle parle à son tour; elle peut se présenter comme l'envoyé, le lieutenant de celui dont elle procède comme parole.

968. — 2. La seconde production suppose la première en ce qu'elle agit en elle et avec elle comme principe et vise à répandre l'amour des deux personnes dans une aspiration, un gage et un fruit de leur libéralité. Or, comme cette effusion, étant distincte des deux personnes, doit jaillir d'elles, et que, d'autre part, toute la bonté et la sainteté de Dieu, toute sa nature et son essence doit y être répandue, il y a, ici encore, communication de la nature divine à un autre support et possesseur; en sorte que l'aspiration, le gage et le fruit de l'amour divin est une troisième et véritable personne à côté des producteurs. Cette personne, quoique possesseur de toute la nature a cela de distinctif, à raison de son origine spéciale, qu'elle est le représentant personnel de l'amour, de la sainteté et de la bonté, ou simplement l'amour, la sainteté et la bonté personnelle; elle n'en est pas une pure personnification, parce qu'elle est l'effusion de l'amour de la sainteté et de la bonté substantielle de Dieu. C'est là ce qui la distingue des deux autres personnes.

DÉVELOPPEMENTS.

969. — L'effusion de l'amour divin n'est donc pas seulement un souffle ou un gage d'amour pour une autre personne; c'est une personne même qui entre dans l'alliance de deux autres personnes comme objet de leur amour personnel et est associée d'une manière active et passive *(condiligens* et *condilectus)* à leur mutuel amour. De même, cette effusion étant un fruit de la libéralité, n'est pas seulement un don qui peut et doit être fait à d'autres; elle est encore et surtout destinée à recevoir la communication amoureuse des deux autres personnes divines; elle est la dispensatrice personnelle de tous les dons de Dieu à la créature.

970. — 3. Quoique les deux productions en Dieu aient pour caractère de communiquer la nature divine et de produire un possesseur personnel, un associé dans la possession de cette nature, elles diffèrent soit par la voie qu'elles suivent

pour communiquer la nature, soit par la manière dont elles réalisent la personnalité de leur produit et la société avec lui. Dans la première production, la société résulte simplement de la nature de l'acte qui la produit; elle n'est pas voulue formellement dans cet acte même et ne résulte pas de cette volonté. Dans la seconde production, au contraire, la nature de l'acte producteur renferme déjà l'intention formelle de recevoir une troisième personne au partage de la société des deux autres; et ces personnes révèlent leur infinie complaisance dans cette société en produisant un gage de leur amour. Ce gage, par l'amour qu'il ressent et l'amour qu'il reçoit (*condilectus* et *condiligens*) consomme et achève leur alliance ; et c'est par là que les deux personnes, en transmettant leur commune essence, attestent le désintéressement et la générosité de leur mutuel amour. En d'autres termes : dans la première production la communication de la nature provient simplement de ce que l'acte est une manifestation parfaite de la connaissance divine ; dans la seconde production, au contraire, la manifestation parfaite de l'amour résulte de ce qu'une communication parfaite de la nature a lieu par l'amour, car l'amour tend essentiellement à se communiquer.

DÉVELOPPEMENTS.

971. — Ce caractère distinctif de la seconde production a été mis en relief par Richard de Saint-Victor et après lui par Guillaume de Paris, Alexandre de Halès et saint Bonaventure. Nous citerons du premier, malgré ce qu'il a d'imparfait, les passages suivants, tirés de ses livres *de Trinitate*, lib. III, cap., XV :

« Est autem proprium summæ et usquequaque perfectæ
» benevolentiæ, omnem plenitudinis suæ abundantiam in
» commune deducere. Ubi autem in alterutra persona æqua
» benevolentia exstat, necesse est, voto pari, ratione con-
» simili, præcipui gaudii consortem utraque requirat. Nam
» ubi se duo mutuo diligentes summo desiderio amplectuntur
» et ex alterutro amore summe delectantur, summum gaudium
» illius est in amore istius. Quamdiu iste ab alio solus dili-
» gitur, præcipuæ dulcedinis suæ delicias solus possidere
» videtur; similiter et alius, quamdiu condilectum non

» habet præcipui gaudii communione caret. » — *Loc cit.*, cap. XIX : « Dilectio quidem est quando unus alteri amorem » impendit et solus solum diligit, sed condilectio non est. » Quando duo se mutuo diligunt et summi desiderii affectum » invicem impendunt, et istius in illum, illius vero in istum » affectus discurrit et quasi in diversa tendit, utrobique qui- » dem dilectio est, sed condilectio non est. Condilectio » autem jure dicitur, ubi a duobus tertius concorditer diligi- » tur, socialiter amatur, et duorum affectus, tertii amoris » incendio in unum conflatur. » — Lib. VI, cap. VI : « Sic » igitur condignum habere voluit Pater, ut esset cui com- » municaret magnitudinis suæ divitias; condilectum vero, » ut haberet cui communicaret caritatis delicias; in condi- » lectione enim amoris summa felicitas consistit. — Gui- » lelm. Paris., » *De Trin.*, cap. XX : « Et huc usque quidem » de primogenitore et primogenito, quod communicant » necessario essentiam altissimam, suadere studuimus, et » quod in se primogenitus unigenitus etiam est genitori suo » primo, et ipsi necessario sunt prima dualitas per modum » quo eis congruit esse duos. Nunc vero, quod alia sit eis » communio quam essentialis, sive in essentia illa altis- » sima, et quod ibi necessario communicent in tertio, quod » neuter eorum est, monstrare conabimur : ita ut prima » dualitas ista sola non sit, sed necessario requirat tertiam » unitatem, quæ communis est societas eorum; et hoc est » quod nominatur apud veræ fidei professores primæ socie- » tatis beatissimum fœdus, et primi amoris primus fructus, » et primi complexus gaudium sive suavitas, primæ pacis » vinculum, prima concordia, primum complacitum; usitata » autem et certa appellatione potest nominari Spiritus » sanctus, primum et æternum donum, thesaurus donorum » omnium et gratiarum fons, charitas qua se complectun- » tur primus genitor et ejus unigenitus, de quo etiam in » universum exuberat ingens suavitatis ubertas omnia per- » fundens, quæ universos delectat utentes. Quod autem » primo summoque se invicem complectantur amore primus » genitor et ejus unigenitus, prima summaque amoris in » utroque bonitas, sed et mutuæ cognitionis ultima certitudo » manifeste ostendunt. Sicut autem nomine cognitionis » ad congruentiam eorum utimur, hoc est præter nostræ

» consuetudinis intelligentiam more suo et congruentia ad
» eos transferentes ; sic et nomine amoris pro modo eorum
» uti volumus. Optimus igitur optimum clarissima cognitione
» notum non amare non potest, et si etiam Pater filium non
» amare potest, optimus tamen optimum non amare non
» potest. Summe igitur diligendus summe diligendum neces-
» sario diligit, et non diligit ipsum minus quam diligendus
» sit; quare summo amore diligit et primo, quem æqualiter
» sibi diligendum plane noverit. » — Bonav., *in* I *Dist.* x,
quæst. I, argument. I : « Perfectior est dilectio mutua quam
» reflexa; et perfectior adhuc dilectio mutua communicata,
» quam non communicata, quia talis, scilicet non communi-
» cata, videtur sapere amorem libidinosum. Ergo si in Deo
» est summa dilectio et summa delectatio et summa beati-
» tudo, non est absque persona quæ mutuo ametur, nec
» sine persona cui amor mutuus communicetur. Sed commu-
» nicatio amoris mutui est per liberalitatem. Ergo voluntate
» existente liberalissima non potest non producere per-
» sonam. »

972. — III. En admettant qu'en Dieu les productions internes ont lieu par la connaissance et la volonté, on peut établir non-seulement par des raisons de convenance, mais par des démonstrations *a priori*, pourquoi il ne peut y avoir en Dieu ni moins ni plus de trois personnes. Il ne peut y en avoir moins, parce que la manifestation et la communication de la vie divine serait imparfaite; il faudrait ou que la connaissance ou que la volonté de Dieu fût inféconde. Il ne peut y en avoir plus de trois, soit parce qu'il faudrait qu'il y eût d'autres productions que celles qui résultent de la manifestation interne de la connaissance et de la volonté; soit parce que les produits ne donneraient plus une manifestation parfaite et adéquate de la connaissance et de la volonté; soit enfin parce qu'en multipliant les produits, il faudrait multiplier aussi l'acte de la connaissance et de la volonté.

973. — Le nombre trois des personnes divines n'est donc pas un nombre fortuit; il est fondé dans la nature des choses; en deçà, c'en serait fait de la fécondité de la vie divine; au delà, elle ne trouverait pas où s'épancher, car elle révèle et épuise dans ce nombre tonte sa plénitude.

974. — Il en faut dire autant, toujours d'après la supposition précédente, de l'ordre et de la succession qui existent entre les trois personnes par suite de la liaison organique de leurs origines : cet ordre est essentiel et immuable. Ainsi, la production par la connaissance suppose comme principe une seule personne qui connaît, en même temps qu'elle vise, par la fécondité de la connaissance, à féconder aussi l'amour qui en résulte. Quant à la production par l'amour, elle suppose déjà nécessairement deux personnes, car l'amour en Dieu ne peut être fécond qu'à la condition 1° de provenir d'une connaissance féconde, 2° d'être l'amour mutuel de la première personne et de son image ; 3° de se révéler comme la donation des deux personnes à une troisième.

DÉVELOPPEMENTS.

975. — L'analogie des productions trinitaires avec ce qui se passe dans l'esprit est rendue parfaitement sensible par le nombre, l'ordre et les propriétés spécifiques des producteurs divins et de leurs produits, puis, dans un certain degré, par l'immanence des produits dans la même substance, mais nullement par leur substantialité et leur personnalité propre. Car la différence essentielle entre l'esprit increé et l'esprit créé consiste précisément en ce que le premier, en vertu de son activité vitale substantielle, ne peut agir que d'une manière communicative, ni par conséquent produire autre chose que des personnes ; tandis que le second, n'ayant qu'une activité vitale accidentelle, ne peut que perfectionner la personne d'où émane cette activité, ou, comme on dit de nos jours, développer, achever son être et sa vie personnels. Cette différence dans la fécondité interne correspond à la différence dans les opérations externes : Dieu produit par un acte créateur la substance et la subsistance des choses ; l'esprit créé, au contraire, ne peut que transformer et élaborer par son art des substances déjà existantes. — *Voy.* d'autres détails sur ce sujet dans nos *Mystères*, p. 71 et suiv. ; Magist. Sent., I, *Dist.* III.

976. — Dans les opérations internes de l'esprit créé, le produit ne subsiste dans le producteur que comme dans son sujet. Il est vrai que dans les productions internes de la vie vegétative, d'où résulte la croissance du corps animé, la

nature du principe subsiste dans les produits, c'est-à-dire dans les parties du corps formées par la force vitale ; mais tant que la production demeure interne, tant que les parties ne sont pas détachées et ne fonctionnent pas d'elles-mêmes avec un principe vital qui leur est propre, elles ne forment pas une nouvelle hypostase et n'ont pas en soi *toute* la nature de leur principe ; elles sont plutôt un agrandissement de la même hypostase, à laquelle elles servent d'organes pour exercer ses fonctions vitales.

§ 120. **Caractère distinctif des productions personnelles divines (ou des actes notionels) et de leurs principes. — Ce qui les distingue de tous les autres actes de Dieu et de la créature.**

Ouvrages à consulter : Magist. Sent., I, *Dist.* VI, VII, XII ; sur ce dernier, saint Thomas, Bonav., Dion. Carthus., Thom., I *Part.*, quæst. XL-XLII ; Ruiz, Disp. LXXXII-CV.

977. — En faisant dériver les productions personnelles de la manifestation, de l'exercice interne de la vie divine, on comprend aisément les caractères qui les distinguent de toutes les productions des autres sujets vivants (car il n'y a que celles-ci qu'on puisse mettre en rapport direct avec elles), soit du côté de Dieu, soit du côté de la créature. Du côté de Dieu, il s'agit de les comparer avec les œuvres extérieures de la création ; du côté de la créature, on ne peut les assimiler qu'à une seule production, celle qui a lieu par la génération d'autres êtres : elle ne se rencontre que chez les êtres composés de matière et d'esprit.

978. — Ces distinctions se rapportent I au caractère formel de l'acte producteur, *operatio*, *actio* ; II, à l'origine des produits ; III, au mode d'opération ; IV, au principe de l'opération, *a*) *principium quod agit* ; V *b*) au *principium de quo* ; VI au *principium quo* ; VII à la relation du produit à son principe.

979. — I. En Dieu, les productions personnelles sont de vraies productions, au même titre que la création et la génération matérielle ; c'est pourquoi leurs produits ne sont pas à leur principe dans le rapport inadéquat d'une simple

cause, comme seraient les propriétés essentielles d'un être à l'égard de son essence. Cependant, comme elles ne produisent pas une nouvelle substance et que leurs produits sont et demeurent un seul être substantiel avec le producteur, on peut dire, si on les compare à la création et à la génération matérielle, qu'elles sont fondées dans la substance.

Pour maintenir rigoureusement cette différence dans l'expression même, la langue de l'Eglise latine appelle le principe des productions personnelles en Dieu, « *principium* » et non pas « *causa,* » tandis que les Grecs se servent aussi bien du nom αἰτία que de celui d'ἀρχή.

DÉVELOPPEMENTS.

980. — *Voyez* S. Thomas, I *Part.*, quæst. XXXIII, art. I, ad I : « Græci utuntur in divinis indifferenter nomine » causæ, sicut et nomine principii; sed latini doctores non » utuntur nomine causæ, sed solum nomine principii. Cujus » ratio est : quia principium communius est quam causa, » sicut causa communius quam elementum. Primus enim » terminus vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed » non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, » tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra dictum » est, quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis » determinant modum convenientem creaturæ. Unde hoc » nomen causa videtur importare diversitatem substantiæ » et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat » nomen principii. In omnibus enim causæ generibus semper invenitur distantia inter causam et id cujus est causa, » secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine » principii utimur etiam in his quæ nullam hujusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam ordinem, » sicut cum dicimus punctum esse principium lineæ, vel » etiam cum dicimus frontem lineæ esse principium lineæ. »

981. — II. En Dieu, les productions personnelles ne sont pas, comme la création et la génération matérielle d'un être vivant, des actes qui font passer leur produit de l'état de non être à l'état d'être, qui donnent un commencement à leur existence. Comme elles résultent naturellement de l'activité vitale, qui est en Dieu sans commencement, leur pro-

duit ne commence pas plus que leur principe. De là vient qu'il ne saurait y avoir pour elles un moment où le produit n'ait plus besoin de leur influence, suivant ce qui a lieu dans la génération matérielle des êtres vivants. Elles doivent subsister aussi longtemps que leur produit et exercer une constante influence, comme la vertu créatrice exerce la sienne dans la conservation des choses créées et la lumière dans son rayon. En d'autres termes : ces productions ne mettent pas au jour leurs produits, elles ne sont pas un mouvement qui commence et qui passe. Il faut donc qu'elles soient absolument éternelles, non-seulement parce qu'elles sont sans commencement et sans fin, mais parce que leur durée est indivisible. Et parce qu'elles résultent essentiellement de l'activité éternelle de la vie de Dieu, cette éternité s'applique également à l'existence de leurs produits, qui sont aussi éternels que leur principe.

DÉVELOPPEMENTS.

982. — *Voyez* saint Thomas, I *Part.*, quæst., XLII, art. II. L'image de la lumière, comme symbole de cette éternité, était déjà employée avant le concile de Nicée, surtout par Origène et Denis d'Alexandrie, et elle est devenue ordinaire chez les Pères. Dans leurs réponses aux sophismes des ariens, qui concluaient du mot opérer que les produits étaient quelque chose d'étranger et né dans le temps, *opus* ou *factura*, les Pères niaient quelquefois que les productions personnelles en Dieu fussent une opération proprement dite, ἐνέργεια, c'est-à-dire une opération causale [1], *operatio causalis et cum motu* (transitu de potentia ad actum, (*voy.* ci-dessous 4); ils les considéraient plutôt comme une relation, σχέσις, ou une « puissance efficace, » *virtus efficax.* A ce dilemme : *Pater aut existentem Filium genuit aut non existentem*, les Pères répondaient : Il suffit de le présenter sous sa vraie forme, pour montrer que la division est incomplète : *Pater genuit Filium aut ante generationem jam existentem, aut nondum existentem*, car il y a un troisième membre, savoir : *cum generatione existentem.* Ils disaient aussi que ce dilemme ne peut s'appliquer à Dieu, parce qu'il n'y a dans l'éternité

[1] Saint Cyrille d'Alexandrie l'appelle ἐργασία (voyez ci-dessus, I).

ni avant ni après. Voy. Basil., *Contra Eunom.*, lib. II, et Greg. Naz., *Orat. theol.*, III, sub fine.

983. — III. En Dieu les productions personnelles ne sont ni des actes immédiatement libres, comme la création, ni médiatement libres, comme la génération matérielle chez les hommes; elles ne sont pas mises en œuvre du côté de leur principe en vertu d'une libre résolution. Ce sont plutôt des forces qui s'exercent nécessairement, parce qu'elles résultent immédiatement et inévitablement de la vie divine, dont la tendance naturelle et essentielle est de se manifester et de se communiquer elle-même. Ce sont donc, comme la génération matérielle considérée en tant qu'activité végétative, des productions naturelles et spontanées; non pas toutefois qu'elles s'accomplissent à l'aveugle et sans volonté, ni à plus forte raison d'une manière forcée, contrairement à la volonté et à la nature. Comme elles résultent d'activités qui constituent la vie spirituelle la plus parfaite et la plus pure, elles s'accomplissent à la fois avec une pleine conscience dans la raison et une souveraine complaisance dans la volonté.

Dans la première production, la complaisance de la volonté n'est pas un principe agissant, coopérant ou excitateur, elle est simplement concomitante, συνδρόμως; aussi a-t-elle plus d'analogie avec la génération matérielle. Dans la seconde, au contraire, elle se présente comme son principe fécondant, et elle a plus d'analogie avec la création et avec la génération matérielle procurée par une volonté spirituelle; c'est pour cela, mais dans un autre sens, que les scotistes, afin de la distinguer de la première production, l'appellent un acte libre. Mais en tant que la volonté divine agit ici en vertu de l'amour qui lui est naturel et qui constitue sa nature, cet acte demeure un acte naturel; il procède de la nature et non du « conseil de la volonté. »

Consultez-les sur les différentes réponses des Pères à ce dilemme des ariens : *Pater aut volens genuit Filium aut nolens*, Petav., lib. VI, cap. VIII ; Magist. Sent., I, *Dist.* VI ; sur ce dernier, saint Thomas et saint Bonaventure ; Thom., I *Part.*, quæst. XLI, art. II. Le langage des scotistes est désapprouvé par la plupart des théologiens, et il est insoutenable, abs-

traction faite des équivoques auxquelles il se prête. *Comp.* ci-dessus n. 538. Voy. la défense de ces expressions dans de Rada, t. II, *Controv.* XIII. Ce serait également une erreur de dire avec quelques allemands contemporains, que les actes notionels sont des « actes personnels. » Ils le sont assurément sous plus d'un rapport, notamment par leur principe et leur terme ; mais ce ne sont pas des actes personnels dans le sens de « libres opérations. »

984. — IV. Les productions personnelles en Dieu ne sont pas même des actes qui, à l'exemple de tous les actes des créatures, commenceraient à devenir des êtres dans leur principe, et qui non-seulement tireraient de là leur produit, mais réaliseraient en eux-mêmes une faculté pour agir. Elles appartiennent aussi essentiellement à l'être personnel des personnes productives ; elles le constituent aussi nécessairement que la connaissance et la volonté par où ils s'accomplissent appartiennent à la substance et à la constitution de ces personnes. Elles ne sont pas autre chose au fond que la relation active du principe à son produit, et coïncident quant à la chose avec les relations réelles, sans lesquelles les personnes productives n'auraient pas leur être précis, ni leur existence en général ; de même que les personnes produites ne l'auraient pas si elles ne tiraient point leur origine de leur principe. Mais il y a ici même une certaine différence entre le principe de la première production et le principe de la seconde. Le principe de la première ne saurait être conçu comme personne déterminée en dehors de la relation avec son produit ; c'est donc cette relation qui la constitue dans son être personnel. Le principe de la seconde, au contraire, consiste en deux personnes déjà constituées comme distinctes, qui s'aiment et se connaissent comme telles, et produisent la troisième en vertu de cette connaissance et de cet amour. La seule conséquence qui en résulte, c'est que la relation active à leur produit ne constitue pas la notion fondamentale de ces personnes ; il ne s'ensuit point qu'elle n'appartienne pas à leur notion comme propriété de leur être. Cependant, la distinction que nous avons mentionnée suffit pour qu'on puisse dire, même sous ce rapport, que la première production est une opération naturelle, et en un sens plus spécial que la seconde, soit parce qu'elle revient natu-

rellement à son principe, soit parce qu'elle constitue son être individuel et le distingue ainsi de toutes les autres personnes.

985. — « Actus nationales » dit saint Thomas, I *Part.*, quæst., XLI, art. I, ad II, « secundum modum significandi » tantum differunt a relationibus personarum, sed re sunt » omnino idem. Unde Magister dixit, *in* I *Sent., dist.* XXVI, » quod generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur pater- » nitas et filiatio. Ad cujus evidentiam attendendum est » quod primo oportet cognoscere originem alicujus ab alio » ex motu. Quia enim aliqua res a sua dispositione remove- » retur per motum, manifestum fuit hoc ab aliqua causa » accidere. Et ideo actio secundum primam nominis imposi- » tionem importat originem motus. Sicut enim motus, prout » est in mobili ab aliquo, dicitur passio, ita origo ipsius » motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id » quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio » nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum » quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a » principio. Unde cum in divinis non sit motus, actio perso- » nalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo » principii ad personam quæ est a principio, quæ quidem » habitudines sunt ipsæ relationes vel notiones. Quia tamen » de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus, » nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cogni- » tionem accipimus et in quibus actiones et passiones, in » quantum motum implicant, aliud sunt a relationibus quæ » ex actionibus et passionibus consequuntur, oportuit seor- » sum significari habitudines personarum per modum actus, » et seorsum per modum relationum, et sic patet quod sunt » idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum » significandi. »

Cette différence entre les deux productions est analogue à celle qui existe dans la vie végétative entre l'activité qui dans les plantes tend à conserver, à transformer leur être propre, et celle qui vise à les propager.

986. — V. Relativement à la substance de leurs produits, les productions personnelles en Dieu concordent avec la création et la génération matérielle en ce que cette subs-

tance n'est pas considérée comme étant fournie du dehors en partie ou en totalité. Elles se distinguent de la création en ce qu'elles ne tirent pas la substance du néant, et ne font que communiquer la substance qui se trouve déjà dans leur principe. Elles se distinguent de la génération matérielle en ce que ce n'est pas seulement une partie de la substance de l'être engendré, c'est-à-dire la matière animée, qui se détache de la substance de celui qui engendre; au contraire, toute la substance du produit est tirée de son principe, et toute la substance du producteur passe dans le produit et devient sa substance.

Il en est ainsi, parce que la substance divine est tout vie et la vie tout substance, et que les personnes ne sont produites que comme manifestation intérieure de la vie. De là vient qu'en Dieu les personnes qui produisent ne sont pas seulement « le principe qui produit, » mais encore, et dans un sens éminent, « le principe duquel elles produisent, » car elles puisent en elles-mêmes la substance du produit. Pour expliquer la manière éminente dont cela a lieu, les théologiens disent, d'après saint Thomas, que la substance du producteur n'est pas en Dieu un principe *de quo* dans le sens matériel *(per modum materiæ)*, comme si elle ne fournissait qu'une matière à animer; mais un principe *de quo* dans le sens formel, *per modum formæ*, parce qu'elle contient en soi toute la perfection nécessaire pour orner le produit et qu'elle la transmet en communiquant la substance.

En ce qui concerne la dérivation de la substance, les deux productions en Dieu diffèrent encore en ceci : 1° dans la première production, la dérivation de la substance du producteur est immédiate ; dans la seconde, elle est subordonnée à la première ; 2° dans la première, le producteur transmet sa substance au produit en l'imprimant en lui comme dans une image parfaite ; dans la seconde production, la communication de la substance a lieu de telle sorte que, sans elle, l'amour de Dieu ne serait point parfaitement fécond. Sous ce rapport encore, la première production est une opération naturelle, ou *per modum naturæ*, dans un sens plus spécial que la seconde.

987. — Consultez saint Thomas, I *Part.*, quæst. XLI, art. III. Voici ce que dit le saint docteur, *ad* I, sur la nature

du principe *de quo* : « Cum Filius dicitur natus de Patre, hæc » præpositio *de* significat principium generans consubstan- » tiale, non autem principium materiale. Quod enim produ- » citur de materia, fit per transmutationem ejus de quo » producitur in aliquam formam. Divina autem essentia non » est transmutabilis neque alicujus formæ susceptiva. » — Les théologiens remarquent aussi que la particule *de* indique presque toujours, sans autre addition, que la substance du produit est tirée d'une substance déjà existante ; c'est pour cela qu'il est dit dans le symbole : *Deus de Deo*, et non *ex* ou *a Deo;* la particule *ex* signifierait qu'elle est produite par Dieu, comme cela peut se dire de la créature; c'est ainsi que le concile de Nicée a expliqué l'*ex Patre* en ajoutant *ex substantia Patris.* Voy. Ruiz, *disp.* XCVI-XCVIII.

988. — VI. Relativement au principe *quo* ou *per quod*, c'est-à-dire à la force qui donne le produit ou communique la substance, les productions divines personnelles s'accordent avec la création et la génération matérielle, en ce que c'est par la fécondité de la nature que le sujet producteur possède et exerce la force de produire. Mais elles se distinguent de l'une et de l'autre en ce que la nature divine n'y révèle pas sa fécondité en posant une nature étrangère ou homogène, en se multipliant elle-même; elle se révèle, en se communiquant au dedans sans aucune multiplication. De là cette autre différence : c'est que la nature divine ne pouvant être féconde et communicable dans chacune de ses formes qu'à l'égard d'un seul produit, cette fécondité ne peut être exercée activement que par les personnes qui ne sont pas elles-mêmes le fruit et le but de l'opération productive dont il s'agit, et la manifestation passive de la fécondité qui y correspond. Mais il y a ici encore une différence entre la première et la seconde prodution : par la première, la nature divine se montre féconde dans sa propriété fondamentale, dans ce qui caractérise sa manière d'être originelle, dans ce qui en fait une nature intellectuelle, ou simplement une nature ; tandis que par la seconde elle se montre féconde dans une propriété secondaire et basée sur sa propriété fondamentale; elle ne l'est que sur le fondement et par suite de l'exercice de la fécondité première. A ce point de vue, on conçoit que la première opération pro-

ductive s'accomplisse dans un sens plus spécial par la nature divine et *per modum naturæ*, et qu'elle mérite le nom d'opération naturelle à un autre titre que la seconde.

989. — Comparez saint Thomas, I *Part.*, quæst. XLI, art. IV et V, *de potentia respectu actuum nationalium*. Saint Thomas explique d'abord comment les actes notionels présupposent dans leur principe une puissance qui les exerce, *potentia activa*, et il détermine cette puissance en disant qu'elle consiste à pouvoir communiquer la nature. Or, si elle consiste en cela, ce qu'elle a de réel en Dieu est tellement commun aux personnes produisantes et aux personnes produites, qu'il ne peut y avoir ici de puissance active opposée à une puissance passive; car c'est la même communicabilité de la nature divine qui donne au Père la puissance de la transmettre et au Fils la puissance de la tenir du Père. *Voy.* S. Thom., *contra Gent.*, lib, IV, cap. XIII.

990. — VII. Il suit de tout cela qu'il doit y avoir en Dieu entre principe et produit, comme entre les deux opérations productives qui s'appellent réciproquement, bien qu'elles n'aillent pas de pair, le même ordre et la même succession que celle qui existerait entre des êtres dont l'un supposerait l'autre comme lui étant antérieur. Cet ordre, les théologiens l'appellent ordre de nature, en prenant nature dans le sens d'origine, par conséquent : ordre d'origine entre le principe et le terme, ou ordre entre les origines mêmes. Mais ici l'ordre d'origine n'entraîne pas un ordre dans la nature, l'essence ou la substance; car il n'y en a qu'une seule pour l'espèce comme pour le nombre. Cet ordre d'origine ne comporte pas surtout une priorité 1° qui permettrait de concevoir sans sa suite ce qui est ou ce qui peut être antérieur; 2° ni une priorité qui demanderait de rattacher le second au premier de manière qu'il y eût subordination ou dépendance; car les personnes qui produisent ne peuvent se concevoir dans leur être particulier sans relation à leur produit, pas plus que la première production ne peut être conçue sans la seconde qui en résulte. Et comme les personnes qui produisent sont aux personnes produites dans un rapport aussi essentiel que les dernières aux premières,

il n'y a pas ici cette subordination et cette dépendance où se trouve d'ordinaire le produit à l'égard de son principe.

991. — Ainsi, quand il s'agit des personnes divines, il ne peut être question d'un ordre de dignité, en ce sens que les personnes qui produisent auraient une autorité plus haute que les personnes produites, qu'elles exerceraient sur elles un véritable empire. Car si la qualité de principe est, dans les personnes à qui elle revient, une dignité réelle, ἀξίωμα, ou plutôt si elle forme leur dignité personnelle et constitue leur être en tant que personne, ce n'est pas aux personnes produites une moindre dignité d'être le but où tend essentiellement l'opération communicative des personnes qui produisent ; l'être tout entier des dernières est aussi essentiellement *pour* les premières, que l'être total des premières est essentiellement *des* secondes. En un mot, il n'y a point en Dieu d'ordre exprimant des degrés divers dans la dignité des personnes; il y a seulement un ordre dans les modes divers de posséder la même dignité, c'est-à-dire la possession essentielle de la divinité; et cet ordre est fondé sur les relations d'origine.

992. — Consultez saint Thomas, I *Part.*, quæst. XLII, art. III; *Opusc.* I, cap. I, surtout Bonav., *in* I, *Dist.* XX; Ruiz, Disp. XCV-XCVI.

§ 121. **Noms particuliers des productions divines et de leurs produits, selon leur analogie avec les opérations substantielles qui y correspondent dans la vie organique des créatures : la génération, puis la reproduction dans les plantes.**

Ouvrages à consulter : S. Anselm., *Monol.*, cap. XXXIX-XLIII; cap. LV-LVI; Guil. Paris., *de Trin.*, cap. XIV et seq.; Magist. Sent., *Dist.* XIII; sur ce dernier, S. Thom., Bonav., Dion. Carthus.; Thom., *Quæst. disp. de pot.*, quæst. X, art. II; I *Part.*, quæst. XXVII; Ruiz, *Disp.* IV-VIII, très-développé; Joan. de Portugal, *de Gratia increata*, lib. II, cap. XVIII; Petav., lib. VII, cap. XIII-XIV.

993. — Avec les explications fournies jusqu'ici sur la nature et les propriétés des productions personnelles en Dieu, il sera facile de saisir l'entière et parfaite signification des

noms analogiques que l'Ecriture sainte emploie pour préciser les deux productions et les distinguer de telle sorte que leurs produits apparaissent comme substantiels et personnels, et reçoivent, ainsi que leur principe, les noms propres qui les distinguent en tant que personnes.

994. — La première production est la seule qui, dans la langue de la révélation et par analogie à la génération qui a lieu dans le domaine de la vie organique, se nomme « génération » γέννησις; et comme il s'agit d'une personne engendrée d'une autre, le principe de cette génération s'appelle le Père et son produit le Fils. Quant à la seconde production, non-seulement elle ne se nomme pas génération, mais ce nom ne lui convient pas plus que celui de Fils à son produit.

995. — La difficulté de savoir pourquoi la seconde production ne peut s'appeler génération, bien qu'elle soit, non moins que la première, une véritable communication de la substance et de la vie, cette difficulté provient de ce que, parmi les êtres créés, nous ne voyons aucune communication de cette sorte qui ne puisse et ne doive être appelée génération, bien que nous ne donnions pas le nom de Fils à chaque produit de la génération. Pour que le terme de génération, exclusivement appliqué à la première production en Dieu, indique quelque chose de plus profond et prenne une signification particulière, il faut compléter le sens général de ce mot, qui veut dire communiquer la substance et la vie, par un élément plus précis, qui détermine la forme et le mode particulier de cette communication, et qui n'ait en Dieu son analogue que dans la première personne.

996. — Il ne saurait y avoir témérité à essayer de résoudre cette question sous prétexte que les Pères répètent en divers endroits que c'est là un mystère impénétrable. En parlant ainsi ils n'entendent blâmer que ceux qui traitent ce sujet à la légère ; car les solutions insuffisantes semblent compromettre le fond même de la foi[1]. En soi, un tel essai ne peut être ni téméraire ni sans résultat, car il s'agit seulement de montrer comment dans la première production, cette expression de la parole et de l'image par l'intelli-

[1] *Voy.* Ruiz, *Disput.* v.

gence, les propriétés ont une ressemblance particulière avec ce que nous nommons la génération dans l'ordre des choses créées; tandis que cette ressemblance n'existe pas dans la seconde production, qui produit, « par l'amour de la volonté une aspiration, un gage et un don. »

997. — On ne saurait mieux développer cette preuve, qu'en considérant la génération dans la vie organique des créatures, et là où elle se présente dans sa forme la plus riche à la fois et la plus pure, dans la vie des plantes; car elle est partout et immédiatement une fonction de la vie végétative. Il est vrai qu'ici le produit n'est pas une personne, et avant d'être détaché de son principe et mis en position de se développer de lui-même, il ne vit pas pour soi; il est simplement en union organique avec son principe, il est une manifestation substantielle de la vie de ce principe, dont il porte en soi la force vitale, et il peut devenir pour d'autres êtres un élément de vie ou une nourriture vitale.

Mais dans les produits internes de Dieu, il y a aussi, outre leur distinction personnelle d'avec leur principe, un rapport avec ce principe et avec d'autres êtres qui rappelle celui des produits de la plante; aussi l'Ecriture sainte explique-t-elle ce rapport par des analogies tirées du monde végétal. On y trouve de plus, pour la seconde production en Dieu une analogie positive, qui est en rapport étroit avec la génération et sur la même ligne qu'elle. Le nom de procession reçoit de cette analogie un sens aussi concret et aussi net que celui de génération appliqué à la première production; elle explique parfaitement le nom propre d'Esprit qui caractérise la troisième personne, ainsi que les différents noms symboliques que lui donne la langue de l'Ecriture et de l'Eglise.

DÉVELOPPEMENTS.

998. — Les scolastiques latins prennent presque toujours le terme de génération dans le sens qui lui revient chez les animaux, où il signifie qu'un être vivant tire son origine d'un autre être vivant, selon cette définition d'Aristote : *Origo viventis de vivente conjuncto in similitudinem naturæ.* Selon leur manière de voir, la communication de la vie à un autre

sujet est toujours en première ligne. Dans le règne végétal, la génération apparait surtout comme une espèce particulière de production, du dedans au dehors, par laquelle la plante manifeste sa force vitale dans un produit substantiel. Cette notion générale, de la vie végétative ou de la nature de la plante, comprend deux fonctions parallèles aux deux divisions principales de la vie spirituelle : l'une a pour objet la formation et l'organisation de la matière, la production d'un être organique, ou enfin la transformation et la reproduction de la matière déjà existante; l'autre a pour objet la formation et la propagation de la substance vitale ou de l'esprit de vie dont l'âme se sert comme d'instrument pour exercer son action vivifiante : cet esprit de vie, ce sont les sucs végétaux, les huiles, les gazs qui se meuvent au dedans et au dehors. La première fonction produit quelque chose de solide par le moyen de la substance vivante, qui s'y imprime elle-même : c'est la génération proprement dite; elle a pour corrélatif la croissance, φύεσθαι, *nasci*.

Quant à l'autre fonction, qui tend à produire et à répandre une substance fluide, le nom de génération ne lui convient pas plus qu'aux principes de développement et de transformation qu'elle renferme. C'est plutôt un écoulement ou une émission, ἐκπόρευσις.

999. — Cette façon de concevoir la génération, qui est la plus primitive et la plus vulgaire, n'empêche pas que la production d'un nouvel être vivant ne puisse s'appeler génération. C'est elle au contraire qui explique le mieux pourquoi on peut l'appeler ainsi, et pourquoi, chez les êtres organiques, nulle communication de la vie ne peut avoir lieu que par la génération. Si cette communication se nomme ici génération, c'est parce qu'elle s'obtient par l'activité plastique de l'être générateur, qui tire de lui-même un nouvel organisme susceptible de vie et semblable au sien; on ne l'appelle pas ainsi parce que le principe générateur produirait la vie même dans celui qu'il engendre; ce qui la produit, c'est le souffle même de Dieu, qui donne la vie à tous les êtres ; c'est lui qui la fait transpirer du générateur dans l'engendré. La génération est encore l'unique moyen naturel de communiquer la vie, parce que la vie organique ne peut naître et subsister que dans une matière organisée, et

que cet organisme n'est que le résultat de la génération, et non de la seconde fonction, l'émission. Il demeure toujours cependant que la génération, entendue dans son sens primitif, n'implique pas plus la production d'un nouvel être vivant que la seconde fonction. Et il est clair aussi que lorsque la vie qui est à communiquer n'est pas une vie organique, comme en Dieu par exemple, et que le produit qui se répand au dehors ne se borne pas à alimenter et soutenir des êtres déjà vivants, mais qu'il leur inspire la vie, la seconde fonction peut, aussi bien que la première, avoir la tendance de communiquer la vie, et même tendre plus directement encore que la première à la communiquer.

1000. — Comme la génération implique surtout l'idée d'une formation et d'une impression, il est clair que la génération représente dans la vie organique ce qu'est la faculté de penser dans la vie spirituelle; dans la pensée, le travail de formation et d'impression a lieu par une parole et une image intérieures. De là vient que dans toutes les langues, sous une forme ou sous une autre, les termes qui servent à désigner la génération sensible sont transportés dans le domaine de la pensée et de la parole, et réciproquement. Ainsi, nous disons que l'esprit conçoit ses idées, qu'il les produit, et nous disons de même que la nature s'énonce et s'atteste dans ses produits. Attester ce qu'est le producteur est en général le caractère distinctif de la génération dans l'un et l'autre cas; seulement, dans les créatures, l'attestation n'est jamais parfaite; ainsi la génération spirituelle, tout en contenant un témoignage formel de l'objet connu, n'est qu'une image de la pensée, ou une parole; ce n'est point une image réelle. Quant à la génération matérielle, elle contient sans doute une image réelle, mais cette image n'est point l'expression de la pensée du générateur. Si donc il y avait une opération qui produisît à la fois une parole spirituelle et une image réelle, ce serait une génération dans le sens le plus élevé de ce mot.

1001. — D'autre part, cette fonction de la vie des plantes que nous appelons émission offre également beaucoup de ressemblance avec l'opération de la volonté et surtout de l'amour. Ces deux fonctions ont pour caractère spécifique le mouvement du dedans au dehors, par où se répand et se

communique ce qu'il y a de plus intime dans un sujet, son élément vital, *effusio viscerum* ou *animæ :* c'est donc une dispensation bienfaisante, réjouissante, conservatrice et productive ; de là dans la plupart des langues l'affinité qui existe dans les termes correspondants : ainsi l'huile est le symbole de la bonté, de la sainteté. Quand l'esprit créé se répand au dehors, quand il se donne, cette effusion de lui-même est un acte de la volonté, mais ce n'est là qu'une pure affection. Dans la vie des plantes, au contraire, il y a effusion réelle, mais sans conscience et sans intention. Si donc il y avait une production où les deux choses se trouvassent réunies, si l'affection contenait réellement en soi l'objet aimé avec tout ce qu'il peut donner et tout ce que d'autres peuvent désirer, ce serait là une émission ou procession dans le sens le plus éminent.

1002. — I. Les raisons pour lesquelles la première production en Dieu peut seule s'appeler génération sont citées diversement par les Pères et les théologiens. Quand ils ne se bornent pas à indiquer les incompatibilités qui naissent du double emploi d'un nom, ils disent que cette production offre une analogie particulière avec la génération matérielle, *operatio per modum naturæ*, par ce qu'elle présente une image d'elle-même et qu'elle s'atteste dans cette image ; ce qu'on ne rencontre pas dans la seconde production. Relativement au mode d'opération ou au principe, cette analogie consiste en ce que la première production, résultant de l'intelligence, a plus de ressemblance que la seconde avec la manière dont la nature opère, car celle-ci opère sans la volonté ; elle émane de son principe avec plus de spontanéité et d'une façon plus essentielle, car elle résulte de la force vitale et originelle de la nature divine ; *voy.* ci-dessus § 120, n. III, IV, VI. Du côté de sa tendance ou de son produit, la première production offre le type spécifique de la génération, parce que la vie est communiquée par l'énonciation d'une parole spirituelle et par l'impression d'une image réelle. Elle a donc pour tendance formelle et essentielle d'exprimer et d'attester de la manière la plus parfaite l'essence de son principe. Ce n'est pas seulement une vraie génération, c'est une génération dans le sens le plus élevé et

le plus complet de ce mot; non-seulement elle n'a aucune des imperfections de la génération matérielle, mais elle accomplit d'une façon unique, inimitable ce qui caractérise surtout la génération : elle atteste ce qu'est le générateur. Elle produit, dans l'acception la plus rigoureuse et la plus éminente de ce mot, une image parlante qui contient et représente d'une manière substantielle, vivante et adéquate la nature entière du générateur [1]. Si la seconde opération divine n'est pas une génération, c'est parce que son caractère spécifiqne manque des éléments qui font de la première une génération véritable.

1003. — Les Pères allèguent encore d'autres raisons pour lesquelles la première production seule est une génération. *Voy.* Petav., lib. VII, cap. XIII; Ruiz, Disp. VII, Sect. et seq. Les scotistes donnent pour raison unique le mode différent d'opération; l'intelligence, disent-ils, agit « naturellement, » et la volonté « librement. » Les thomistes, au contraire, font ressortir la tendance assimilative de la génération; mais comme ils appuient leur raisonnement sur la définition aristotélicienne de la génération, ils aboutissent à une foule de controverses très-subtiles et peu utiles.

1004. — II. Comme la première production seule est génération, on peut à bien des égards se servir de la génération végétative pour caractériser la nature de son produit. La parole éternelle est en effet le « germe, la fleur et le fruit » de la divinité : le germe, parce qu'elle manifeste sa force; la fleur, parce que la divinité y déploie sa beauté et sa magnificence; le fruit, parce qu'elle concentre en elle toute la fécondité et toute la richesse de la nature divine, et que c'est par elle que sortent de Dieu tous les autres produits, car elle renferme virtuellement tous les êtres, toutes les formes et toutes les perfections de la création. La première chose qui sort de la racine, c'est le tronc, qui porte et soutient tout ce qui émane d'elle; de là l'expression latine de *robur*. On voit par là pourquoi le Fils est si souvent appelé

[1] Veritas est, imago ista Dei virtus est, non muta, quia Verbum est non inanis, quia virtus est, non mortua, quia resurrectio est (Ambr., *de Fide*, lib. I, cap. IV.

la « vertu du Père [1]. » L'analogie de la fleur montre en outre comment dans l'Ecriture le Fils peut être appelé la face du Père, et l'analogie du fruit pourquoi c'est précisément le Fils, et le Fils seul, qui est représenté comme la nourriture et le pain de vie des esprits créés.

DÉVELOPPEMENTS.

1005. — Consultez Bérulle, *Grandeurs de Jésus-Christ*, Disc. v, n. 7. Ces paroles d'Isaïe, IV, 2 : *In illa die erit germen Domini in magnificentia et gloria et fructus terræ sublimis*, et XI, 1 : *Egredietur virga de radice Jesse et flos de radice ejus ascendet*, se rapportent surtout à la naissance temporelle du Fils de Dieu, mais elles dépeignent en même temps son caractère intérieur et éternel. Dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXIV, au contraire, la Sagesse éternelle est directement comparée à plusieurs des plus magnifiques plantes, et voici dans quel ordre : 1° pour la vigueur de son tronc : *Quasi cedrus exaltata sum in Libano et quasi cypressus in monte Sion*, vers. 17 : ici le Père, *Altissimus*, est comparé aux montagnes; 2° pour la beauté de la forme et surtout de la fleur : *Quasi palma exaltata sum in Cades et quasi plantatio rosæ in Jericho*, vers. 18; 3° pour l'excellence et la fraîcheur des produits : l'auteur sacré choisit surtout les plantes dont les produits ont quelque ressemblance avec le Saint-Esprit, qui est un écoulement du Fils de Dieu. *Voy.* ci-dessous, n. 1009.

1006. — III. Le terme dogmatique de « procession, » ἐκπόρευσις, servant à désigner la seconde production divine, est presque toujours pris dans l'Eglise latine, non comme un terme caractéristique, mais comme une expression générique, pour désigner son origine, à défaut d'un autre plus précis. Quand on lui donne une nuance plus accentuée, on le joint toujours au mot de spiration, pris dans le sens de la respiration animale; il désigne soit le cercle où se meut l'opération (*processio seu impulsus amoris, motus ab anima*), soit la nature de l'acte qui la réalise, savoir l'amour mutuel de deux per-

[1] A ce point de vue, on comprend mieux le texte de saint Paul, *Colos.*, I, où le Fils de Dieu est appelé *primogenitus omnis creaturæ, quoniam in ipso condita sunt universa... et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant.* Dans l'ordre de la grâce en particulier, le « premier né » c'est la vigne et « ceux qui sont engendrés par la grâce » sont les branches.

sonnes, *Patris in Filium, Filii in Patrem.* Selon les Pères grecs, au contraire, il désigne une forme particulière de l'émanation substantielle, analogue à celle qui se présente dans les plantes à côté de la génération et qui s'obtient par celle-ci et par ses produits ; c'est comme une effusion de la sève vitale ou de l'esprit de vie sous forme de substance huileuse et liquide, ou sous forme de substance éthérée : tels que le baume et l'encens, le vin ét l'huile, et surtout l'odeur, qui est comme l'huile éthérée et la respiration de la plante.

Ainsi, pour désigner d'une manière active la production du Saint-Esprit, les Pères grecs emploient rarement le verbe πνέειν, qui correspond à *spirare*, mais très-souvent les verbes προβάλλειν, ἐκπέμπειν, προχέειν, auxquels correspondent les verbes intransitifs ἐκφοιτᾶν, ἀναβλύζειν, πηγάζειν. Ces deux espèces de locutions se complètent et s'éclairent mutuellement; elles montrent que la procession en Dieu est une effusion au sens le plus éminent de ce mot, l'effusion d'une affection et d'un don, mais non d'une affection vide, d'un don inanimé; c'est l'effusion la plus parfaite et la plus réelle de l'amour substantiel de Dieu, qui est dans un seul la bonté, la sainteté et la joie substantiels, en même temps que le sommet et la plénitude de toute la vie divine.

1007. — D'après cette analogie avec les émanations de la plante, le nom de procession, ἐκπόρευσις, ne désigne pas seulement la forme de la procession, le mouvement du dedans au dehors ; il a encore une double signification accessoire, l'une relative au principe, l'autre au but du mouvement, où l'émission se présente comme transmission (faite au Saint-Esprit). De même en effet que ce qui découle de la plante sort d'abord du produit de la génération, du tronc, de la fleur et du fruit, puis, originairement, du principe même de la génération, de la semence ou de la racine, et passe alors par le produit de la génération; de même en Dieu l'effusion de la sainteté substantielle découle nécessairement, par la vérité substantielle, du principe de cette vérité. C'est ce que les Grecs désignent par les termes προβάλλειν, ἐκπέμπειν, ἐκπορεύεσθαι. *Voy.* ci-dessus n. 878.

Ce qui s'échappe de la plante tend naturellement à se répandre au dehors, à remplir et pénétrer d'autres êtres : il en est de même du Saint-Esprit; étant l'effusion de l'amour

divin, la dernière manifestation de la fécondité interne de Dieu, il incline à répandre au dehors l'amour divin et à propager ses dons : il représente surtout la puissance de la bonté divine, qui remplit et pénètre toutes choses.

1008. — Aucune image ne donne une idée plus pure, plus complète et plus spirituelle de toute cette analogie de la procession que l'odeur de la plante, soit à cause de sa forme éthérée, de sa tendance expansive et de sa force pénétrante, soit parce qu'elle répand ce qu'il y a de plus subtil et de plus noble dans la plante, son âme en quelque sorte. C'est dans son parfum que la plante révèle sa pureté intime, son énergie, sa fraîcheur et sa force vitale; et c'est ainsi qu'elle influe non-seulement sur la vie végétative, mais sur l'âme des êtres qui l'aspirent [1]. C'est dans l'odeur que se concentrent et l'essence de l'huile et le caractère de la respiration dans la vie animale. Elle nous fait voir en même temps que son analogue en Dieu, ce qui procède de Dieu par émission, mérite aussi bien d'être appelé esprit que l'odeur ou que les substances qui ont un effet semblable au sien, par exemple le vin, qui est le fruit spécial de son principe, l'esprit de vie.

De là vient que dans l'ordre surnaturel le vin consacré, contenant le sang du Verbe comme la plus parfaite effusion corporelle de son amour, est devenu le type sacramentel du Saint-Esprit [2]. De même encore que dans l'odeur, c'est la bonne odeur surtout qui importe, de même l'Esprit de Dieu est appelé le *Saint*-Esprit, d'autant plus que la bonne odeur des plantes manifeste surtout celles des propriétés de leur vie qui sont analogues à la sainteté. — Toutefois, comme l'odeur des plantes, à raison de sa subtilité et de son invisibilité, ne

[1] Voici en quels termes Batranek s'exprime sur cette signification profonde de l'odeur des plantes : « Tout ce que la plante élabore et produit avec les éléments de la terre, dans les mille opérations de son procédé vital, se trouve concentré dans l'odeur; c'est dans l'odeur que sommeille le plaisir amoureux qui est l'âme de la vie de la plante. Aussi Paracelse voulait qu'on divisât les plantes selon la nature de leur esprit, c'est-à-dire de leur odeur. Cette concentration de tous les éléments vitaux en un seul torrent est ce qui nous empêche de rien dire de précis sur l'odeur et sur sa destination... C'est là le mystère de la plante. » *Esthétique des plantes*, p. 154.

[2] Voyez nos *Mystères du christianisme*, p. 505, 430 et suiv.

représente point un être consistant et n'offre point une image vraiment sensible, on lui substitue ordinairement, dans la symbolique du Saint-Esprit, l'huile, ou plutôt l'huile mêlée aux parfums, surtout au baume, pour marquer que le Saint-Esprit est la bonté, la sainteté, la joie substantielles. Mais l'huile elle-même n'est pas seulement le symbole des opérations du Saint-Esprit dans les âmes, elle est aussi le symbole de son essence, de son caractère et de son origine, ἀντίτυπον τοῦ πνεύματος; c'est pourquoi on compare les opérations du Saint-Esprit à l'odeur que le baume répand au dehors et communique à d'autres objets, et on le compare lui-même à la substance du baume. De là vient que le Saint-Esprit, dans son rapport à la nourriture et à l'entretien de la créature spirituelle, n'est pas, comme le Fils, comparé à un pain ou à un aliment, mais à un breuvage, à une onction, et sa communication aux créatures, à une effusion et à une infusion.

DÉVELOPPEMENTS.

1009. — La signification positive et emphatique du nom de *procession* appliqué au Saint-Esprit, d'après ce qui a lieu dans la spiration animale, et le caractère transitif de l'amour, sont relevés, chez les Latins, surtout par Albert-le-Grand, *Summa*, part. I, tract. VII, quæst. XXXI, n. 4 [1]. Saint Bonaventure insiste également sur le dernier point, in I, *dist.* XIII, quæst. II : « Aliter potest dici quod completa ratio processionis consistit in comparatione ad principium a quo et » ad terminum ad quem; et quoniam Spiritus sanctus in sua » emanatione, quia nexus est, utrumque respicit, Filius » alterum, ideo completissima ratio hujus nominis reperitur » in Spiritu sancto, quamvis aliquo modo reperiatur in » Filio. » La conception grecque, qui représente le Saint-Esprit comme l'huile et l'odeur de la divinité, est suffisamment indiquée par l'Ecriture, dans la magnifique comparaison mentionnée ci-dessus entre le Fils de Dieu et les plantes les plus diverses, *Eccli.*, XXIV; l'Ecriture choisit surtout celles qui se distinguent par leurs huiles et leur odeur: *Quasi plantatio rosæ in Jericho; quasi oliva speciosa in campis...;*

[1] Voyez nos *Mystères*, p. 98 et suiv.

sicut cinnamomum et balsamum (gr. ἀσπάλαθος) *aromatizans odorem dedi; quasi myrrha electa dedi suavitatem odoris;.... et quasi libanus* (l'arbre qui produit l'encens) *non incisus vaporavi habitationem meam; et quasi balsamum non mistus odor meus... ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris.* — On voit par là dans quel sens le Fils de Dieu, dans sa divinité, a été oint du Père avec l'huile du Saint-Esprit : cela veut dire qu'en vertu de son origine du Père, il est lui-même l'olivier, qu'il contient cette huile comme dans sa source et qu'il peut exercer de lui-même toutes les fonctions auxquelles les créatures sont consacrées par l'Esprit de Dieu qui entre en elles; notamment celles de la royauté et du sacerdoce, et celles de l'époux, qui est oint de « l'huile de la joie, » *Ps.* XLIV. Comparez S. Ambr., *de Spiritu sancto*, lib. I. cap. VII-VIII.

1010. — Le mouvement d'expansion exprimé par le grec ἐκπορεύεσθαι, et la force particulière du produit qui y correspond, sont comparés par les Pères à l eau vive qui jaillit de la source, suivant ce qui est dit en saint Jean, VIII, 38 : *Flumina de ventre fluent ejus aquæ vivæ; hoc autem dixit de Spiritu*, et IV, 14 : *Aquam quam ego dabo ei, erit in eo fons aquæ salientis in vitam æternam. Voy.* surtout S. Chrysostome, *Hom.* III, *de Spir. sancto*, t. III, ed. Ducæi; voy. nos *Mystères*, p. 97. Quand le Fils de Dieu est appelé *emanatio claritatis*, Sag., VII, c'est une allusion non pas à l'eau qui se précipite, mais à l'eau qui s'épanche doucement de la source, ou au miroir de l'eau. C'est ainsi encore que le Saint-Esprit est opposé à l'eau sensible du baptême comme un torrent de feu spirituel, *fluvius igneus*, qui non-seulement purifie et rafraîchit les âmes, mais les transfigure et les réchauffe. Ces deux analogies tirées du monde organiqne semblent se contredire, mais elles se concilient dans l'huile, qui tient de l'eau et du feu, et dans la respiration animale, qui rafraîchit tout ensemble et réchauffe. Des deux côtés, le Saint-Esprit apparaît comme un « feu rafraîchissant, » ainsi que le nomme sainte Hildegarde.

1011. — Par cette idée que les Pères grecs se font de la procession du Saint-Esprit, on voit également pourquoi ils donnent au Saint-Esprit lui-même le nom d'image ou caractère du Fils, sans craindre qu'on ne prenne sa production pour une génération. Ils l'appellent image du Fils, parce

qu'il révèle en soi et exerce tellement toute la force vitale du Fils, que cette force agit en lui et par lui; ils n'entendent pas qu'il soit l'expression ou l'image formelle de la substance de Dieu; sinon, ils devraient l'appeler simplement image du Père et de Dieu, ce qu'ils ne font pas. Ils attribuent au Saint-Esprit la fonction qui consiste à rendre par son influence la créature conforme à l'image du Fils. Ainsi, selon eux, le Saint-Esprit n'est pas tant l'image qui exprime en soi la forme de Dieu, qu'une image qui imprime la forme de Dieu dans la créature. C'est pour cela qu'à l'exemple de l'Ecriture ils l'appellent le « sceau, » *sigillum*, *signaculum*; tandis qu'ils appellent le Fils, d'après l'Ecriture, le caractère de la substance de Dieu. Dans l'Ecriture sainte et dans les Pères, cette impression du sceau dans les créatures est en rapport intime avec l'onction et avec l'insufflation du Saint-Esprit. C'est donc une impression du sceau par le « baiser de Dieu. »

§ 122. Noms spéciaux des productions divines en tant qu'elles communiquent la vie. — Analogie tirée de la génération et de la respiration dans le règne animal. — Noms personnels de leur principe et de leurs produits : Père, Fils et Saint-Esprit. L'économie ou l'ordre des personnes entre elles.

Ouvrages à consulter : *Voy.* § 121; ajoutez : *De nomine Patris et Filii,* par Alex. de Halès, I, *quæst.* LIX-LX; Thom., I *Part.*, quæst. XXXIII; Ruiz, *Disp.* LI; Alex. Hal., *de Nomine Spiritus sancti,* I Part., *quæst.* LXIII; Thom., I *Part.*, quæst. XXXVI; Ruiz, *Disp.* LXV; A. Buse, *de Nominibus æternis Spir. sancti,* Part. II, § II; Foresti, *de Trin.*, quæst. XII, art. I.

1012. — Les éclaircissements et les explications que nous avons donnés sur les noms analogiques qui expriment le caractère substantiel des productions divines et de leurs produits nous amènent naturellement à parler des noms qui représentent les productions comme une communication de la vie, et montrent que leur principe et leur produit sont des hypostases, des personnes vivantes et raisonnables, et sont entre eux en relations personnelles. Ces noms résultent des noms substantifs de production, génération

et effusion, en tant qu'on les conçoit selon l'analogie de la génération chez des personnes créées, et, qui plus est, chez des personnes humaines, puisque ces deux fonctions ne se rencontrent pas chez les purs esprits. Cette analogie se voit d'elle-même pour les noms des deux premières personnes. Pour la troisième, il n'y a point parmi les hommes de personne qui porte son nom, ni qui paraisse avoir rien d'analogue au Saint-Esprit par son origine et sa position. Ici même, il est vrai, il y a bien quelque chose d'analogue à l'origine et à la position de la troisième personne, mais cette analogie ne permet pas de lui donner le nom d'une personne humaine.

1013. — I. Le nom de génération qui, d'après ce que nous avons dit, revient à la première production en Dieu, se présente comme une vraie communication de la vie raisonnable à un autre sujet, comme la production d'une personne par une autre, quand on considère son analogie avec la génération humaine. D'après la même analogie, le principe de cette production se nomme Père, et son produit Fils. Parmi les hommes, en effet, c'est le père seul, et non la mère, qui est proprement le principe actif de la génération, et c'est le fils, non la fille, qui est le produit de la génération parfaitement égal au père. Mais la paternité qui résulte de la génération divine, est plus qu'une vraie paternité, c'est encore une paternité dans le sens le plus éminent, par cela seul 1° que l'opération du Père qui engendre ne prépare pas seulement, comme chez les hommes, la communication d'une vie qui en fait provient de l'influence d'un principe supérieur et vivifiant, mais transmet encore par sa seule et unique vertu, la vie du Père dans le Fils; 2° parce qu'elle n'a pas besoin, pour achever son produit, qu'un principe maternel se joigne à celui du Père, et qu'à ce titre elle est essentiellement virginale; en un mot, parce qu'en Dieu le Père est l'unique et parfait principe d'un Fils parfait. De là vient que le Père éternel est dans toute la rigueur du terme le « propre Père » de son Fils, *Pater proprius*, et le Fils éternel le « propre Fils » de son Père, *Filius proprius*. C'est pour cela encore que la paternité du Père éternel est le modèle, l'exemplaire de toute paternité au ciel et sur la

terre [1], c'est-à-dire de toute autre paternité de Dieu vis-à-vis des créatures, comme de toute paternité des créatures entre elles. Pareillement, la filiation du Fils éternel est l'exemplaire et le type de toute autre filiation, notamment de celle qui est départie aux créatures en vertu de l'adoption divine, et qui consiste dans une participation de la créature à la grâce, à la gloire et à la vie qui revient naturellement au « propre » Fils de Dieu.

DÉVELOPPEMENTS.

1014. — Saint Thomas, *contra gent.*, lib. IV, cap. XI, explique très-bien comment chacun des points de la génération humaine que l'Ecriture applique à la génération divine (*conceptio, parturitio*, *esse ex utero et in sinu*, etc.) se modifient ici et se réunissent dans une unité supérieure. Relativement à la perfection qui distingue la paternité et la filiation divines de toute autre, *voyez* Ruiz, *Disputatio* IV, sect. III et suiv., et *Disputato* LI. Cette paternité et cette filiation parfaites exigent évidemment qu'elles soient uniques en leur genre, non-seulement parce qu'elles conviennent de toute nécessité aux personnes qu'elles concernent, mais parce qu'elles constituent leur individualité propre; on ne peut pas admettre, à plus forte raison, qu'une seule et même personne puisse être Père dans un sens et Fils dans un autre sens : ainsi qu'il arrive dans toute autre paternité. Voici comment saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* XXX, *in Heronem*, n. 16, résume les perfections de la paternité et de la filiation divine : « Patrem [dicimus] vere Patrem,
» ac multo quidem verius, quam qui apud nos id nomen
» obtinent : — tum quia proprio et singulari modo [scilicet
» spiritali] Pater est, non autem sicut corpora ; — tum
» quia solus [sine matre], non enim ex conjunctione; —
» tum quia solius, nempe Unigeniti ; — tum quia solum, nec
» enim priusquam Pater esset, Filius fuit; — tum quia in
» totum Pater et totius, quod de nobis certe affirmari nequit ;—
» tum quia ab initio, nec enim posterius Pater esse cœpit.
» Filium vere filium, quod et solus sit et solius et singulari
» modo et in totum, μόνος καὶ μόνου καὶ μόνως καὶ μόνον. »

[1] Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur, *Eph.*, I, 3, 14.

1015. — II. La seconde production, en tant qu'elle a pour propriété de communiquer la vie à une autre personne divine, n'a point d'analogie parmi les hommes; nous ne trouvons chez eux qu'une simple figure, ou une sorte de désir de communiquer sa propre vie à une autre personne : c'est l'émission de la respiration du cœur, qui exprime de la manière la plus sensible, par le baiser, l'effort de l'amour pour s'unir étroitement à l'objet aimé, l'effusion d'une âme dans une autre âme : « Ii qui se osculantur, dit saint » Ambroise, non sunt labiorum prælibatione contenti, » sed spiritum suum sibi videntur, infundere, » *de Isaac et anima*, cap. III [1]. Il n'en faut pas davantage, au surplus, pour montrer que l'acte qui y correspond en Dieu est une véritable communication de vie et son produit une personne nouvelle. Car 1° ce qui est effort stérile dans la créature est en Dieu une opération toute-puissante. Le souffle de Dieu, dans son efficacité sur la créature, n'excite, ne provoque pas seulement la vie, mais la dispense [2]; l'effusion interne de cette respiration est une véritable communication de vie. 2° Cela est d'autant plus vrai, qu'en Dieu cet épanchement de la respiration n'a pas pour but d'établir ou de transmettre l'unité de vie entre deux cœurs aimants, ou de se répandre de la personne qui aime à la personne qui est aimée, et qu'on suppose exister hors d'elle et indépendamment d'elle. Ce souffle se répand d'un seul cœur commun à deux personnes pour manifester et exercer leur unité de vie absolue; et c'est pourquoi il ne peut tendre qu'à communiquer la vie à une personne distincte des deux.

Chez les hommes, l'émission de la respiration est inférieure à la génération, car elle ne produit pas une personne nouvelle; cependant si on la considère dans son analogie avec la communication interne de la vie de Dieu, elle a ce double avantage d'être plus visible et plus frappante, d'offrir plus de ressemblance avec un autre genre de vie supérieur, la vie de l'âme et la vie spirituelle de l'homme, surtout avec l'amour; et elle possède, pour manifester pleinement l'amour

[1] Voy. aussi saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, liv. I, ch. IX.

[2] *Voy.* nos *Mystères*, p. 96, remarque.

et ses aspirations, un seul et unique organe, le cœur; tandis que, dans l'homme, engendrer et parler sont aussi loin l'un de l'autre que le sont les organes correspondants.

1016. — D'après cette analogie, il est évident que l'origine de la troisième personne en Dieu ne peut être exprimée par aucun nom propre emprunté à l'origine d'une personne humaine et qui marque son caractère distinctif. On ne peut pas non plus lui donner comme nom propre le nom d'Esprit en tant qu'il exprime directement un être immatériel. Son nom propre se tire plutôt du souffle impersonnel des créatures humaines, à prendre ce mot dans le sens le plus originaire et le plus commun, dans le sens de πνεῦμα, *spiritus*. En Dieu, il reçoit sa signification personnelle de ce que son sujet est conçu comme le souffle du plus pur esprit, *Spiritus de Spiritu*, en prenant le dernier *Spiritus* au sens métaphysique; car quand le spirateur est tout esprit, il faut qu'il passe avec toute sa substance et toute sa vie dans le souffle substantiel qui émane de lui. De là vient que sa respiration n'est pas seulement en soi quelque chose de spirituel, *Spiritus spiritalis*, mais encore une hypostase, une personne spirituelle. Lorsqu'on envisage le souffle de Dieu dans la spiritualité de son principe et de son essence, on l'exprime par le nom de *Saint-Esprit*, parce que la spiritualité de Dieu a son couronnement dans la sainteté substantielle de sa vie.

1017. — La concordance du nom d'Esprit avec la respiration de l'homme est généralement reconnue par les Pères. Son rapport (expliqué ci-dessus) avec la spiritualité des personnes d'où procède le Saint-Esprit se rencontre surtout chez les Pères grecs [1], bien qu'ils n'expriment pas aussi souvent que les Latins son origine par le terme de spiration. La manière dont ils conçoivent ce rapport correspond à leur conception organique du Saint-Esprit, qu'ils appellent « l'odeur et l'huile de la divinité. » Chez les Latins, au contraire (bien qu'ils emploient plus souvent le terme de spiration), l'usage du mot souffle pour expliquer le sens du nom d'*Esprit*, passe à l'arrière-plan, tandis que l'idée de « baiser, » pour exprimer la société des personnes divines, prédomine à un tel point qu'ils disent communément, d'après

[1] Par exemple dans saint Epiphane, *de Hœres.*, XXX, c. IV.

saint Augustin : on donne à la troisième personne le nom d'Esprit pour nom propre, parce qu'on le donne en commun aux deux autres dont elle est le lien [1]. Mais les Latins comme les Grecs remarquent expressément que le nom d'Esprit s'applique à la troisième personne dans un sens relatif, qu'il désigne l'esprit de quelqu'un, absolument comme le nom de Fils, avec cette différence que les Grecs insistent davantage sur le genre d'origine, *origo per emanationem substantialem ex principio*, et les Latins sur le genre de possession, car ils considèrent le Saint-Esprit en quelque sorte comme l'âme de deux personnes réunies dans l'amour.

DÉVELOPPEMENTS.

1018. — Consultez surtout parmi les Pères grecs saint Cyrille d'Alexandrie : « Jésus-Christ l'a inspiré corporellement (le Saint-Esprit), prouvant ainsi que comme la respiration sort de la bouche de l'homme d'une manière corporelle, de même le souffle qui émane de la substance divine en sort de la manière qui lui est propre. » *In Joan.*, XIV, XVI, lib. IX, p. 10. Dans un autre endroit, saint Cyrille est encore plus explicite; il dit que le Fils de Dieu, en expirant le souffle de son humanité, a parfaitement représenté la nature du Saint-Esprit, qui procède de lui dans sa divinité, τῷ διὰ σαρκὸς καὶ ἐμφανεστέρῳ φυσήματι τὴν τοῦ πνεύματος φύσιν εὖ μάλα σκιαγραφῶν, *Dial.* IV, *de Trin.*

D'après cela, il pouvait dire également en un autre endroit des mêmes livres, et en faisant allusion à cette dénomination du Saint-Esprit : « Vous appellerez Esprit saint (par opposition au Père et au Fils) celui qui est substantiellement répandu du Père par le Fils et qui nous révèle son être propre dans un souffle expiré de sa bouche comme dans une image, » καθάπερ ἐν τύπῳ τῆς ἐκ στόματος διεκπνοῆς τὴν ἰδίαν ἡμῖν κατασημαῖνον ὕπαρξιν.

1019. — III. Bien que la troisième des personnes divines n'ait pas comme les deux autres, en ce qui concerne les rap-

[1] *Ut ex nomine, quod utrique convenit, utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus sanctus*, Aug., *de Trin.*, lib. V, cap. XI, sub fine; *quia communis est ambobus, id vocatur ipse proprie quod ambo communiter*, ibid., lib. XV, cap. XIX, fin.

ports qui résultent de la communication de la nature, une personne humaine qui y corresponde exactement, nous en avons une cependant qui offre autant d'analogie que le comporte la diversité de la nature divine et de la nature humaine. Cette personne humaine, c'est l'épouse. L'épouse et la mère, dans la représentation et la communication de la nature humaine, apparaît à côté du père et du fils, aussi essentiellement comme un troisième membre de la société naturelle, ou comme le lien du père et du fils, que le Saint-Esprit lui-même dans la divinité.

DÉVELOPPEMENTS.

1020. — L'analogie se reconnaît facilement, quand on considère la position morale et idéale que l'épouse occupe dans la famille humaine, bien que la famille ne soit parfaite au concret que dans le rapport de l'épouse et de la mère. En fait, l'épouse n'est pas seulement dans la société humaine un troisième membre plus ou moins utile ; elle est indispensable surtout parce qu'elle représente l'unité, le lien du père et du fils, le centre où se rencontrent l'amour du père pour le fils et l'amour du fils pour le père ; elle est le foyer de l'amour même, l'amour personnifié ; c'est en elle en quelque sorte que l'amour devient chair et sang ; c'est elle surtout qui exerce les fonctions et qui est « l'âme de la famille. »

1021. — Il n'est pas moins clair que les différences ne résultent que de la différence des natures réciproques. Dans l'homme, la vertu générative du père a besoin, pour achever la génération, que la personne qui représente l'amour alimente et soutienne le produit, et devienne ainsi la médiatrice de la génération même. Quant à être le fruit des deux, cette personne ne le peut pour un double motif, 1° parce qu'elle est elle-même co-principe du fils, et 2° parce que le père et le fils ont une substance différente. Elle ne peut pas même, dans l'ordre naturel, être redevable de sa vie à l'un des deux, au père, d'une façon différente de la génération, parce que la génération est parmi les hommes le seul moyen naturel de communiquer la vie.

Dans la nature divine au contraire, la génération est nécessairement l'ouvrage exclusif du Père ; il produit immé-

diatement un Fils parfait, sans l'intermédiaire d'un second principe se joignant à lui pour le compléter. Et comme le Fils, procédant immédiatement du Père seul, ne forme avec lui qu'une seule substance indivisible, un même cœur, il faut ici que le représentant de l'amour soit le commun produit des deux. Ainsi, la diversité des deux natures veut qu'en Dieu la personne de l'amour soit 1° simplement le lien et non la médiatrice du Père et du Fils : elle ne peut donc être la mère du dernier; 2° qu'elle ne puisse être conçue comme l'épouse du Père, parce qu'elle ne s'ajoute pas à lui pour le compléter, 3° qu'elle soit au Fils dans le même rapport qu'au Père, et par conséquent, en ce qui concerne son origine, que le Fils soit entre elle et le Père.

La position intermédiaire qu'occupe une mère humaine entre le principe et le produit de la génération; la fonction qu'elle exerce en alimentant, soutenant, réchauffant et vivifiant l'être engendré; son rôle d'intermédiaire entre le père et l'enfant n'apparaît chez le Saint-Esprit que dans son rapport avec les opérations extérieures du Père et du Fils, avec les natures créées. Mais dans ce cas, la révélation fait ressortir cet office sous les formes les plus diverses, principalement sous le nom de Paraclet.

1022. Etant données les différences essentielles qui séparent la personne de l'amour dans la nature divine et la nature humaine, on ne saurait de prime abord transporter à la troisième personne en Dieu le nom concret de la personne humaine. On ne peut pas même lui donner le nom de mère, encore moins celui de femme sans y rien ajouter; ce dernier rappelle quelque chose de trop matériel. Pour réduire cette analogie à sa véritable valeur, il faut déterminer la position du Saint-Esprit à l'égard du Père et du Fils en disant qu'il est le compagnon, l'époux virginal des deux. Compagnon et époux, parce qu'il forme avec eux, en vertu de leur amour, une unité substantielle; virginal, parce qu'il ne s'approche pas plus du Père que du Fils pour remédier à sa propre indigence : il s'approche du Père parce que le Père se donne à lui ; compagnon nuptial des deux, parce qu'il soutient avec le Fils le même rapport d'origine qu'avec le Père.

1023. — Pour exprimer le contenu de cette analogie, il

n'est besoin d'aucun autre nom; il est déjà exprimé par le terme de Saint-Esprit, qui en hébreu est du genre féminin (comme âme), en tant qu'il représente la troisième personne divine comme l'effusion, le foyer de leur amour réciproque, et d'un amour éminemment pur, chaste et virginal. Cependant on ajoute que ce nom, si ce n'est par son inflexion, du moins par son sens, semble dériver du nom commun aux deux autres personnes, qui est également « esprit, » de la même manière que dans l'Ecriture le nom d'épouse dérive d'Adam, à raison du rapport d'origine qui existe entre lui et sa femme : *Et vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est*, Gen. II, 3. Et non-seulement le nom propre qu'Adam donne à la première femme sortie de son côté et qui correspond à la place qu'elle occupe, est construit d'une manière analogue, mais il est tout-à-fait synonyme du mot esprit; car Eve signifie la vie, et plus spécialement la vie qui déborde, la respiration, ou ce qui est analogue à la respiration, ce qui anime et soutient par sa chaleur. On trouve à la fois dans ce nom l'idéal de la maternité universelle de la première femme : *Et vocavit Adam nomen uxoris suæ Evam, eo quod mater esset omnium viventium*, et les traits caractérisques du Saint-Esprit comme principe de toute vie dans la créature. Voilà pourquoi le Saint-Esprit porte, sous ce dernier rapport, le même qualificatif que la mère dans sa forme idéale : *Spiritus almus, — mater alma.*

1024. — Cette analogie, l'Ecriture sainte la complète soit pour le fond des idées, soit pour le langage, en montrant que la première femme tient son origine de l'homme sans l'entremise de la génération; cette origine est donc analogue à celle du Saint-Esprit, et est comparable à l'origine d'une épouse mystique de Dieu.

Car la sortie d'Eve du côté d'Adam, c'est-à-dire du cœur, n'indique pas autre chose de la part d'Adam qu'une origine provenant d'une donation affectueuse, bien qu'il n'ait fait que livrer une matière et que la vie ait été communiquée par une intervention surnaturelle de Dieu. L'origine d'Eve, selon la doctrine de tous les Pères, figure l'origine de l'Epouse virginale du Christ, l'Eglise, sortie du côté de son divin Epoux, ou plutôt directement de son cœur et en vertu de sa propre force vitale, par l'effusion de son sang plein de

vie. D'autre part, comme l'effusion du sang du Christ est le véhicule, le symbole de l'effusion du Saint-Esprit, et que c'est précisément par son union morale avec le Saint-Esprit que l'Eglise est appelée l'Epouse du Christ, nous avons là une image de la procession éternelle du Saint-Esprit lui-même qui rappelle sous plus d'un rapport l'effusion du souffle du cœur [1].

1025. — IV. Pour maintenir toute la force de cette analogie humaine, écarter en même temps les imperfections qu'elle renferme, et mettre en relief les points qui ne ressortent pas d'eux-mêmes, la révélation représente le Saint-Esprit, en ce qui concerne son origine et sa position, sous la figure d'un être animal, d'une colombe : c'est ainsi qu'il apparaît au Jourdain, et qu'il est envisagé dans le récit même de la création, *Gen.*, I, 2. La colombe est généralement considérée comme le symbole de l'amour et de la fidélité, surtout de l'amour chaste, doux, patient, innocent; il symbolise presque toutes les propriétés de l'esprit de Sagesse qui sont décrites dans les livres sapientiaux, ch. VII, et qui se résument dans le mot de sainteté.

La colombe de Dieu figure en outre le Saint-Esprit comme Esprit de Dieu, c'est-à-dire comme émanant du Père et du Fils et les reliant entre eux. Le Saint-Esprit s'élève du cœur du Père et du Fils comme une colombe, parce que le Père et le Fils expirent en lui leur amour et leur vie, c'est-à-dire leur âme [2]. Tel qu'une colombe, le Saint-Esprit flotte au-dessus d'eux, les ailes étendues, dans un repos immobile et un mouvement reposé, couronnant et achevant leur alliance, et annonçant par son soupir les délices et la sainteté ineffable de leur amour. En un mot, il apparaît dans cette image comme le baiser, l'embrassement, le soupir du Père et du Fils; il est donc par rapport à eux comme une épouse virginale.

[1] C'est pour cela que Méthodius, *Conviv. virg.*, lib. III, cap. x, appelle le Saint-Esprit la côte du Verbe : *Is enim proprie Verbi costa dicatur septiformis Spiritus veritatis, de quo accipiens Deus post Christi extasin seu mortem, quæ eum sit adjutura, fabricatur, scilicet Ecclesiam.*

[2] Qu'on se souvienne ici de ce qui est dit de plusieurs saints, par exemple de sainte Scolastique, que l'exhalaison de leur âme pure dans le sein de Dieu était représentée par le vol d'une blanche colombe.

Cette même image le montre aussi comme la mère virginale des créatures [1]. En sa qualité de colombe, il descend du cœur de Dieu dans les créatures, leur apportant l'amour de Dieu et les dons qui en découlent, les pénétrant, les réchauffant de sa chaleur, les vivifiant, les rafraîchissant, les entretenant avec Dieu dans les relations les plus intimes, formant lui-même le gage de l'amour réciproque de ceux dont il procède et de ceux qu'il inspire ; puis, dans l'ordre surnaturel, prenant si bien possession de la créature que celle-ci devient elle-même l'épouse virginale de Dieu et la mère virginale de la vie divine dans les autres. De là vient que cette créature reçoit aussi le nom de colombe, notamment la sainte Vierge et l'Eglise, puis les vierges du Christ et toutes les âmes privilégiées.

DÉVELOPPEMENTS.

1026. — Il est aisé de voir que si la colombe est le symbole du Saint-Esprit, ce n'est pas seulement par le caractère en quelque sorte psychogique qu'elle partage avec l'agneau, c'est encore parce que sa nature de volatile lui donne quelque ressemblance avec l'air où elle se meut, et la fait paraître comme un souffle vivant et incorporé. S'il n'en était pas ainsi, l'agneau pourrait aussi bien figurer l'Esprit de Dieu que la colombe, et cependant on sent d'instinct qu'il ne peut convenir. L'agneau est plutôt le symbole ordinaire du Fils de Dieu. Dans notre manière ordinaire de parler, nous nous servons du mot agneau, petit agneau, pour désigner un enfant pieux, et nous disons une colombe pour signifier une épouse ou une vierge.

[1] On entend quelquefois émettre l'opinion que la colombe est le symbole de Saint-Esprit à cause de sa fécondité générative, quoique la colombe n'ait rien sous ce rapport qui la distingue particulièrement des autres animaux, et qui ressemble à la fécondité qui est propre au Saint-Esprit. On dit en effet que la colombe figure la fécondité maternelle, et, qui plus est, la fécondité virginale, en animant l'œuf par sa chaleur sans recevoir elle-même aucun germe étranger. L'Ecriture elle-même symbolise ainsi la fécondité de l'Esprit de Dieu dans la création (car le *ferebatur super aquas* signifie selon l'hébreu : *fovendo incubare)*, et elle y fait allusion dans l'incarnation : *Spiritus sanctus superveniet in te.* C'est en ce sens que les Pères représentent dans le cas présent, mais surtout quand il s'agit de vivifier les espèces eucharistiques, l'efficacité du Saint-Esprit.

Il est certain que le nom d'Agneau de Dieu appliqué au Fils du Très-Haut signifie plus qu'une victime destinée à être immolée [1]; il désigne surtout le « Fils bien-aimé de Dieu, » et c'est le nom que Dieu le Père proclame au baptême du Jourdain.

Saint Baptiste, *Jean*, I, 29-33, s'appuyant sur ce précédent, l'appelle tout d'abord « Agneau de Dieu. » Et de fait Jésus-Christ n'est un agneau destiné à être immolé, l'Agneau qui efface les péchés du monde, que parce qu'il est le Fils bien-aimé dans lequel Dieu se complaît essentiellement. Par contre, rien ne s'oppose à ce que les hommes privilégiés soient, dans leurs rapports avec Dieu et avec Jésus-Christ, tantôt représentés comme des colombes, tantôt comme des agneaux, selon l'ancienne symbolique de l'Eglise. Dans le premier cas, ils apparaissent comme des enfants de Dieu et des frères de son Fils unique; dans le second, comme des épouses de Dieu et du Christ, tandis que Jésus-Christ même ne peut jamais être conçu comme épouse, mais comme époux. Enfin, de même qu'on donne à Jésus-Christ, outre le nom d'agneau, celui de lion, pour signifier sa puissance et sa force royale, on pourrait donner au Saint-Esprit le nom d'aigle, si on voulait le représenter non-seulement comme un souffle léger, mais comme un « esprit véhément, » *Apoc.*, II, 2, ou comme esprit de force. Cependant l'Ecriture ne l'appelle jamais ainsi, parce qu'elle le conçoit toujours comme l'instrument de la grâce divine qui, pour être toute puissante, n'en est pas moins pleine de douceur et d'amabilité.

§ 123. **Unité absolue des personnes produites avec leur principe, résultant de leur origine immanente : ressemblance, égalité, identité, inséparabilité et pénétration, περιχώρησις, en ce qui concerne leur être, leur vie et leurs opérations, surtout leurs opérations au dehors.**

Ouvrages à consulter : Magist. Sent., I, *Dist.* XIX-XXI; Thom., I *Part.*, quæst. XXXIX et XLII; Ruiz, *Disp.* CIII et seq.; Foresti, *de*

[1] Quant au mot de « brebis, » il ne dit rien de plus. Mais Jésus-Christ n'est appelé nulle part brebis, ni à plus forte raison « brebis de Dieu. » L'Ecriture

Trin., quæst. XX et *Disp.* XXIV-XXVII; Petav., lib. IV, cap. XV-XVI; Franzelin, *Thes.* IX-XVI; Kleutgen, 1er vol., 3e sect., cap. III, § 5.

1027. — Le caractère personnel des produits internes divins et de leurs processions s'explique, tant en général qu'en particulier, par la notion fondamentale de l'origine spirituelle qu'ils tiennent de la connaissance et de la volonté. On peut de même, à ce point de vue, expliquer parfaitement comment les personnes produites sont absolument unies avec leur principe, malgré leurs distinctions, et précisément en vertu de la nature spéciale des origines qui établissent ces distinctions.

1028. — I. Cette unité, *sous le rapport formel*, s'énonce ordinairement de cinq manières différentes : unité de ressemblance et d'égalité, qui peut se résumer par l'unité de concorde ; unité d'identité, qu'on peut concevoir comme accord dans l'essence, et comme liaison par le moyen de l'essence ; unité de cohésion inséparable et de pénétration, qu'on peut comprendre sous le point de vue d'unité de liaison. *Sous le rapport matériel*, l'unité considérée dans toutes ses formes, s'étend à tout ce que les personnes sont et à tout ce qu'elles possèdent ; être, vie, opérations extérieures, dignité, puissance et perfection.

1029. — La troisième forme de l'unité, l'identité de l'essence ou l'unité absolument simple qu'elle révèle dans l'essence divine, contient proprement le germe de toutes les autres formes. Elle donne à la notion des autres formes un caractère infiniment plus élevé que celui qu'elles ont partout ailleurs quand elles se rencontrent seules ; de là vient aussi que toutes les autres formes ne donnent qu'une idée imparfaite de l'unité divine. Comme nous sommes accoutumés à nous servir d'idées imparfaites, qui souvent ne vont pas ensemble chez les créatures, il est nécessaire, si nous voulons qu'elles nous aident à former une image parfaite de l'unité des personnes divines, que nous concevions

se contente de le comparer, à cause de sa patience dans les souffrances, à un agneau. Le nom de brebis de Dieu, *oves Dei*, n'est donné qu'aux hommes, et dans ce cas même, il est visible que le génitif signifie simplement que le Seigneur est le maître et le pasteur de ses brebis.

clairement comment toutes ces formes de l'unité proviennent des origines et reçoivent de l'unité absolue de l'essence divine un caractère plus élevé.

Remarquez aussi que les diverses formes de l'unité des personnes expriment certaines relations entre elles; mais ces relations sont d'une toute autre espèce que les relations d'origine dont elles résultent. Ces dernières sont des relations réelles, et les autres des relations de raison, ainsi que les appellent les théologiens. *Voy.* Ruiz, *loc. cit.*

1030. — II. Voici ce qu'il en est en particulier des différentes formes d'unité entre les trois personnes divines.

1. Comme les personnes produites sont la manifestation la plus intime et la plus immédiate de la nature et de la vie divine, il suit de là qu'il n'y a pas seulement une ressemblance quelconque entre leurs qualités; il y a ressemblance dans une même espèce, ou accord parfait dans la qualité de l'essence. Ensuite, comme il n'y a pas d'accidents dans la nature divine, que toutes les perfections sont contenues dans son essence, il y a ressemblance parfaite en toutes choses, une ressemblance qui exclut toute dissemblance, ὁμοιότης κατὰ οὐσίαν ἀπαράλλακτος.

1031. — 2. Comme les personnes produites sont en outre une manifestation complète de leur principe, qui s'énonce et se répand tout entier en elles, il s'ensuit qu'elles sont parfaitement égales à leur principe, et égales en grandeur, ce qui n'existe pas toujours chez les êtres créés de même espèce. Et la grandeur dont il s'agit n'est pas une grandeur de quantité extérieure, mais une grandeur virtuelle et extérieure de perfection et de puissance, qui en Dieu est infinie. *Voy.* ci-dessus § 74.

1032. — 3. La ressemblance de l'espèce jointe à l'égalité, c'est-à-dire l'accord le plus intime et le plus universel, suffit déjà chez les créatures pour qu'on puisse dire de deux sujets qu'ils ne sont pas seulement semblables et égaux, mais encore que l'un est ce qu'est l'autre. C'est en ce sens que les Grecs, en parlant des créatures, employaient le mot de ταυτότης [1] dont le sens littéral, mais non tout-à-fait le sens

[1] Eadem sunt quorum substantia una, similia vero quorum qualitas una, æqualia autem quorum quantitas una, ARIST., *Metaph.*, lib. V.

vulgaire et habituel, est celui d'identité. Chez les êtres créés, ce dernier terme, pris dans un sens restreint, exprime un rapport qui dépasse la ressemblance et l'égalité, mais qui se joint ordinairement à la ressemblance parfaite et qui lui sert de fondement. Tel est le rapport qui existe entre des personnes sorties d'un même principe par leur origine substantielle; elles sont parentes entre elles dans le vrai sens de ce mot, elles appartiennent à une même famille et sont membres d'un seul tout.

Cette identité, toutefois, n'est au fond que partielle et très-défectueuse; celle qui existe entre les personnes divines doit s'entendre dans une acception plus haute et plus rigoureuse. La manifestation intime et parfaite de la nature divine n'implique pas seulement une communication substantielle quelconque; cette nature, étant absolument simple, ne peut se communiquer par le détachement d'une partie matérielle ou par une multiplication de son principe vital; il faut donc qu'elle soit transmise indivisiblement aux personnes produites, qu'elle existe chez toutes à la fois et soit identique à chacune. Ainsi les personnes, au point de vue de *ce qu*'elles sont, ne sont pas seulement semblables, égales ou parentes; elles sont absolument la même chose.

1033. — En même temps que la notion d'identité complète et achève les notions de ressemblance et d'égalité, sans supprimer la distinction personnelle, elle leur donne une forme particulière qui ne se trouve qu'en Dieu. Cette égalité et cette ressemblance des personnes ne consiste pas en ce que les qualités, les grandeurs de l'une seraient au niveau de celles de l'autre; mais en ce qu'elles possèdent toutes d'une manière également essentielle et également parfaite, et partant également éternelle (*voy.* n. 981) et également légitime (*voy.* n. 990) la qualité et la grandeur qui se trouvent dans la seule et même substance.

1034. — Il résulte encore de l'identité d'essence que les personnes divines non-seulement sont entr'elles dans l'accord le plus étroit, mais qu'elles sont unies de la façon la plus intime. L'identité ajoute à la ressemblance qui peut exister même entre des choses qui ne sont pas unies, la cohésion la plus parfaite, et elle ajoute à l'égalité, en vertu de laquelle une grandeur équivaut simplement à une autre

grandeur, la pénétration la plus intime. Ici encore, elle complète et précise la notion d'union; ce n'est plus seulement une union par rapprochement, une réunion d'objets en un seul tout, une adhérence à un même principe; l'identité est telle que les trois personnes ne représentent qu'une seule nature indivisible.

1035. — 4. L'union des personnes divines entre elles apparaît d'abord comme une connexion inséparable et indivisible. Cette connexion existe de la manière la plus parfaite entre les personnes produites et leur principe, et voici comment : 1° L'être de ces personnes dépend d'une influence continue de leur principe, et on ne saurait les concevoir sans cette relation à leur principe. 2° Etant la manifestation interne de sa connaissance et de sa volonté substantielle, elles ne sortent point de sa substance ; elles y demeurent et lui sont innées. Entre le principe et la personne produite, la connexion est telle, 1° que le principe tend essentiellement à la produire et n'est lui-même une personne particulière qu'autant qu'il fait procéder de lui les autres personnes ; 2° il ne sépare pas plus de soi les produits internes de sa vie qu'il ne peut détacher de lui-même sa vie intime qui s'énonce et se répand en eux.

1036. — 5. L'union des trois personnes divines apparaît encore plus parfaite et plus vivante sous la notion de pénétration mutuelle et adéquate, à laquelle correspond une compréhension intime et parfaite. Cette notion, les Grecs la nomment περιχώρησις, avec le double sens de χωρεῖν, *invadere* et *capere* [1], et les Latins *circuminsessio* (qui correspond au grec *circumincessio*); la force de ce mot est surtout dans la double préposition *circum* et *in*. Voici en quoi se révèle surtout cette pénétration compréhensive : chaque personne pénètre l'autre parce qu'elle y réside avec toute son essence, et qu'elle possède tout l'essence de celle-ci comme la sienne propre; parce qu'elle embrasse l'autre de la manière la plus parfaite et la plus intime par sa connaissance et son amour; et de même que chaque personne ne trouve dans l'autre que

[1] Le grec περιχωρεῖν est susceptible de quatre constructions : περιχωρεῖν εἰς ἄλληλα, ou ἐν ἀλλήλοις, ou δι᾿ ἀλλήλων, ou δι᾿ ἄλληλα; les trois premières correspondent à *invadere* et *pervadere;* la dernière à *capere* ou *comprehendere.*

sa propre essence, c'est aussi par le même acte de connaissance et d'amour qu'une personne divine en saisit et en embrasse une autre.

DÉVELOPPEMENTS.

1037. — La *circumincession*, dans le sens d'une pénétration mutuelle des personnes divines, est indiquée dans ces paroles du Sauveur : *Pater in me et ego in Patre.* Mais pour la saisir dans sa vivante énergie, il y faut joindre les passages où il est dit que le Fils voit le Père dans le sein du Père, que le Père opère dans le Fils; que le Saint-Esprit, qui est en Dieu, pénètre ce qu'il y a de plus profond en Dieu. Cependant comme l'inhabitation réciproque se dit dans l'Ecriture non-seulement des personnes divines entre elles, mais aussi de Dieu et du Christ selon son humanité, qu'elle se dit même de Dieu et des créatures privilégiées, on peut aussi parler dans ces deux derniers cas d'une *circumincession;* les Pères emploient souvent ce terme à propos de Jésus-Christ. Dans ces sortes de cas, la circumincession ne consiste pas dans l'unité d'essence, mais dans la réunion de deux substances, et même de deux substances non homogènes. La pénétration intime, la compréhension adéquate n'a lieu que du côté de la substance divine; la substance inférieure ne réside dans la substance supérieure qu'en tant que celle-ci lui est unie, la remplit, la supporte et l'enveloppe, ou que la substance inférieure lui appartient, lui est soumise. — Nous achèverons au livre V ce qui concerne la péricorèse en Jésus-Christ [1]. Sur la péricorèse entre Dieu et les créatures, *voyez* ce qui a été dit § 88 concernant la présence intime de Dieu dans les êtres créés.

1038. — Plusieurs théologiens, se fondant sur la circumincession qui existe entre Dieu et les créatures, par exemple Suarez et Ruiz, ont relevé aussi, à propos de la circumincession en Dieu, la présence intime d'une personne dans une autre, et dans celle-ci, d'après la manière dont deux êtres se trouvent dans un même espace, la propriété d'être incommensurable dans l'espace. — Les points qu'ils font ici ressortir sont plutôt accessoires que

[1] *Consult.* Franzelin, *de Incarnatione,* p. 342 et seq.

principaux, et par la place qu'ils occupent, ils obscurcissent ce qu'il y a d'essentiel dans la circumincession : la présence intime d'une même nature, d'une même vie et d'une même opération. Si l'on veut, pour éclaircir ce point, partir d'un rapport existant entre des personnes humaines, il faut le chercher non dans leur présence dans un même espace, mais dans la familiarité de leurs relations ; car on peut dire de deux personnes liées entre elles par une amitié profonde que l'une vit et agit dans l'autre, puisqu'elle lit dans son cœur et la porte dans le sien ; elles agissent de telle sorte qu'elles semblent ne former qu'une âme. Si dans cette union morale on supprime la différence de substance dans les personnes, on trouvera cette vie en commun, cette unité de vie absolue qui appartient aux personnes divines.

D'après ces formes diverses de l'unité, qui sont toutes pénétrées et soutenues par l'unité d'essence, les personnes divines forment une société absolument unique, une société sublime, dont les membres ont entre eux la ressemblance, la parenté, l'union la plus parfaite ; ce qui fait d'elles l'idéal irréalisable, le type éternel et essentiel de toute autre société.

1039. — III. Toutes ces formes de l'unité des trois personnes divines comprennent, sous le rapport matériel, leur être et leur vie intérieure tout entière, ainsi que leurs opérations au dehors. Soit en ce qui concerne la puissance d'exercer ces opérations, soit en ce qui regarde les éléments qui concourent à l'exercice de cette puissance, idée, résolution, exécution, les opérations d'une personne sont parfaitement semblables, égales, identiques à celles d'une autre ; elles s'exercent de telle sorte que les personnes, en y agissant ensemble, ne sont ni séparées ni séparables ; et non-seulement elles agissent ensemble au dehors, mais elles agissent les unes dans les autres dans toute la rigueur de l'expression. Elles n'ont donc qu'une seule opération absolument simple.

DÉVELOPPEMENTS.

1040. — Cette unité des personnes divines dans leurs opérations et la simplicité de leurs opérations mêmes a été niée

de nos jours, surtout par Gunther, et fort obscurcie, pour ne rien dire de plus, par plusieurs autres théologiens. Gunther niait cette unité parce qu'il avait nié l'unité absolue de la substance divine; de là sa théorie sur le complément mutuel d'une personne par une autre persoune. *Voy.* Kleutgen, t. I, p. 379 et suiv.

1041. — Ce n'est pas supprimer la simplicité absolue de l'opération des personnes divines que dire, en employant cette locution imitée du langage même de l'Ecriture : L'opération de Dieu sort du Père par le Fils dans le Saint-Esprit. Cette manière de parler a pour but de montrer que toute l'opération revient également aux trois personnes, tout en indiquant la manière particulière dont elle est appropriée à chacune. Comme l'opération revient à chaque personne dans le même ordre et le même rapport de succession selon lequel la nature divine passe du Père, comme principe *quo* de l'opération, et arrive par le Fils dans le Saint-Esprit, où elle s'arrête, *voy.* ci-dessus n. 877, on peut dire que l'opération vient du Père par le Fils dans le Saint-Esprit.

1042. — En parlant ainsi, l'Ecriture et l'Eglise veulent sûrement donner à entendre que le Fils et le Saint-Esprit remplissent dans les opérations divines un rôle particulier, qu'il faut les apprécier selon l'unité qui existe dans les opérations des créatures, quand plusieurs facteurs agissent ensemble avec des fonctions particulières. Le sens de ce langage ne peut être bien saisi que par la théorie de l'appropriation, que nous allons exposer.

§ 124. Comment on peut, sans préjudice de l'unité et sur le fondement de la distinction des personnes, approprier aux personnes particulières les noms, les attributs et les opérations communes.

Ouvrages à consulter : Rich. a S. Vict., *Libell. ad S. Bernard., de tribus appropriatis;* lib. VI, *de Trin.*, cap. xv; Magist. Sent., I *Dist.* xxxi (sur ce dernier, Bonav., Dion. Carthus.); Alex. Hal., I *Part.*, quæst. lxvii; Thom., I Part., quæst. xxxix, art. vii-viii; Hautteville, *Théolog. angél., in hunc loc.;* Bonav., *Breviloq.*, lib. I, cap. vi; Ruiz, *Disp.* lxxxii; Foresti, *quæst.* xvi; Thomassin, *de Trin.*, cap. xxiii, xxiv.

1043. — I. Tous les noms, attributs et opérations qui ne concernent pas formellement le rapport mutuel des personnes divines appartiennent à toutes dans une égale mesure, à cause de l'unité absolue de la substance. Cependant il est du style courant de l'Ecriture et de l'Eglise d'imputer aux personnes particulières certains noms, attributs et opérations qui servent à caractériser telle personne de préférence aux autres. Le procédé qui consiste à approprier spécialement à une personne ce qui en soi est commun à toutes, à donner à une seule toute une catégorie d'attributs qui reviennent aux trois, se nomme *appropriation*, en grec κόλλησις.

1044. — Un tel procédé serait naturellement inadmissible si, en donnant tel attribut à une personne déterminée, on devait exclure les autres de sa possession. Mais il ne faut pas confondre une chose appropriée avec une chose propre *(appropriatum* et *proprium).* Une chose appropriée n'appartient pas, comme une chose propre, exclusivement à une personne; on ne peut pas même dire qu'elle soit plus propre à une personne qu'aux autres. Dans l'appropriation, il s'agit uniquement d'accentuer davantage la part qui revient à telle personne dans une partie des attributs communs à toutes, afin de mieux caractériser, soit la personne par l'attribut qu'on lui assigne, soit l'attribut par la personne à qui on l'attache. Pour cela, il suffit que le caractère de la personne offre quelque affinité particulière avec l'idée contenue dans l'attribut; il suffit que cette personne apparaisse non-seulement comme son possesseur, mais comme son représentant.

1045. — Les appropriations sont tellement utiles, indispensables même, qu'il est à peine possible de traiter le dogme de la Trinité avec succès et en détail sans les faire intervenir. Elles sont utiles et indispensables, 1° pour donner une représentation vivante des personnes particulières, même après qu'on les a distinguées entre elles; car d'après nos idées humaines, nous ne pouvons guère concevoir des personnes déterminées sans leur donner des propriétés et des opérations distinctes. Elles sont surtout utiles et nécessaires pour mettre dans un plus grand relief le Père et le Saint-Esprit, à côté du Fils, qui dans sa nature

humaine nous est apparu avec des propriétés et des opérations qui ne lui sont communes qu'avec le Père [1]. Elles servent en même temps à distinguer les personnes divines d'autres êtres imparfaits qui portent le même nom, par exemple lorsqu'on appelle le Père *Pater æternus*, le Fils *Filius sapiens*, le Saint-Esprit *Spiritus sanctus*. — 2° Les appropriations sont encore utiles et indispensables pour montrer les propriétés et les opérations de Dieu dans toute leur vitalité concrète, et surtout pour faire voir que son unité est de telle nature qu'elle existe essentiellement dans les diverses personnes, qu'elle vit et opère en elles. Mais les raisons indiquées sous le chiffre 1° sont les principales.

1046. — II. Les diverses appropriations qu'on trouve dans l'Ecriture ou qui sont admises dans la langue de l'Eglise peuvent se ranger dans les catégories suivantes :

A. Parmi les noms substantifs de Dieu on ne peut citer comme des appropriations que les noms de Dieu et de Seigneur; le premier est attribué au Père comme au principe de la divinité, et le second au Fils comme à celui qui est l'héritier naturel du Père et qui doit exercer dans l'incarnation l'empire spécial qui lui a été conféré par le Père. C'est à ce point de vue que le Fils est appelé simplement Fils de Dieu, et le Saint-Esprit Esprit de Dieu ou du Seigneur. L'Esprit saint n'a point d'autre nom divin qui lui soit approprié, parce que son nom propre, Esprit, dès qu'on fait abstraction de sa relation au Père et au Fils, apparaît déjà comme un

[1] Voici sur ce sujet une excellente remarque de saint Léon-le-Grand, *Serm.* II, *de Pentec.* : « Hujus beatæ Trinitatis incommutabilis Deitas una » est in substantia, indivisa in opere, concors in voluntate, par in omnipo- » tentia, æqualis in gloria. De qua cum sancta Scriptura sic loquitur, ut aut » in factis aut in verbis aliquid assignet, quod singulis videatur convenire » personis, non perturbatur fides catholica, sed docetur : ut per proprietatem » aut vocis aut operis insinuetur nobis veritas Trinitatis, et non dividat » intellectus quod distinguit auditus. Ob hoc enim quædam sive sub Patris, » sive sub Filii, sive sub Spiritus sancti appellatione promuntur, ut confessio » fidelium in Trinitate non erret : quæ cum sit inseparabilis, nunquam intel- » ligeretur esse Trinitas, si semper inseparabiliter diceretur. Bene ergo ipsa » difficultas loquendi cor nostrum ad intelligentiam trahit, et per infirmi- » tatem nostram cœlestis doctrina nos adjuvat : ut quia in Deitate Patris et » Filii et Spiritus sancti nec singularitas est nec diversitas cogitanda vera » Unitas et vera Trinitas possit quidem simul mente aliquatenus sentiri, sed » non possit simul ore proferri. »

nom de Dieu substantif et en un certain sens ne devient nom propre que par appropriation, c'est-à-dire en tant que la substance de Dieu, telle que l'air dans le vent, apparaît par son souffle dans la pleine énergie de sa nature spirituelle. *Voy.* Portugal, *de Grat. increat.*, lib. VI, cap. III. On peut donc toujours dire que le nom de l'Esprit, de même que ceux de Dieu et Seigneur, est un nom approprié. 1 *Cor.*, XII, 4 et suiv.

1047. — *B.* Les noms qui désignent les propriétés de l'être et de la vie divine, et qui se présentent tantôt sous forme d'adjectifs, tels que : un, bon, vrai ; tantôt sous forme de substantifs, comme : unité, bonté, vérité, sont distribués entre les trois personnes suivant qu'ils correspondent à leur relation passive ou à leur relation active d'origine. Dans la seconde et la troisième personnes, comme on a toujours égard au mode spécial de leur origine, on ne rencontre que des prédicats positifs ; tandis que le Père n'étant pas engendré, on lui attribue aussi des prédicats négatifs, comme celui d'éternité.

1048. — C'est ainsi qu'on attribue au Père l'être substantiel en général, puis l'éternité et l'unité, puis aussi la puissance et la bonté dans le sens de fécondité productive, originelle, car elles brillent surtout en lui en sa qualité de premier principe sans principe. Au Fils, en tant que Verbe et « image intellectuelle » du Père, on approprie la vérité dans le sens objectif, § 83, et dans le sens formel, § 95, puis la beauté éclatante et expressive. Au Saint-Esprit, qui est l'aspiration, le gage, le don de l'amour éternel, on approprie la bonté, dans le sens d'achevé, d'amiable, de béatifiant, § 84, et dans le sens formel de sainteté, joie et bienveillance. Mais comme l'unité elle-même peut se présenter sous divers points de vue, on attribue au Père l'unité sans restriction, au Fils, l'unité d'égalité, au Saint-Esprit l'unité de liaison.

DÉVELOPPEMENTS.

1049. — Les anciens théologiens rattachent surtout leur théorie des appropriations aux textes suivants de saint Augustin. Le premier, *de Trin.*, lib. II, cap. X, est emprunté de saint Hilaire, *de Trin.*, lib. II, n. 1 : « Æternitas *in Patre*

(dans S. Hilaire : infinitas in æterno), species *in imagine*, usus in *munere*. Species *signifie ici* formositas, pulchritudo; usus *veut dire* fruitio *(fruibile)*, dilectio, dilectatio. » Le second passage, *De doct. christ.*, lib. I, cap. v, est ainsi conçu : « In Patre unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto uni- » tatis æqualitatisque concordia ; et hæc tria unum omnia » propter Patrem, æqualia omnia propter Filium, connexa » omnia propter Spiritum sanctum. » Sur l'appropriation de la beauté au Fils, *voy.* ci-dessus n. 357 et suiv. ; elle correspond notamment aux noms symboliques du Fils, *facies, flos et fructus Patris*, et elle a surtout pour symbole la pomme qui, par sa forme, sa couleur et son gracieux parfum, est le produit le plus parfait de la nature, mais spécialement la grenade, qui figure par la variété de ses lobes la plénitude infinie d'idées qui se trouve dans le Fils comme dans l'idéal de toute beauté. Voici ce qu'on lit dans saint Bonaventure, sur la signification du mot *species*, in I, *Dist.* XXXI, p. 2, art. I, quæst. II : « Filius emanat per modum naturæ ; ideo emanat » per modum perfectæ et expressæ similitudinis ; nam » natura producit sibi simile et æquale. Et quia habet in se » rationem expressæ similitudinis, ideo et cognitionis, quia » expressa similitudo est ratio cognoscendi. Et quia per » modum perfectæ similitudinis et rationis habet in se » rationem cognoscendi et exemplar omnium, inde est quod » habet rationem perfectæ pulchritudinis. Quia enim est » perfecta et expressa similitudo, ideo pulcher est in com- » paratione ad eum quem exprimit. Quia vero rationem » cognoscendi habet, et non unius tantum, sed totius uni- » versitatis, ideo pulchrum pulcherrimus ipse mundum » mente gerens, ut ait Boëthius, *de Consol.*, lib. III, » metro IX, pulchritudinem habet in comparatione ad om- » nem pulchritudinem extraneam. — Ex his duobus relin- » quitur perfectissima pulchritudo. Sicut enim, dicit Augus- » tinus, pulchritudo non est aliud quam æqualitas numerosa. » Quoniam igitur in comparatione ad Patrem habet pulchri- » tudinem æqualitatis, quia perfecte exprimit, sicut pulchra » imago ; in comparatione vero ad res habet omnes rationes, » secundum quod dicit Augustinus, super *Joan.*, cap. I et » lib. VI, *de Trin.*, cap. XX, quod est « ars plena omnium » rationum viventium ; » ita patet quod in Filio recte repe-

» ritur ratio omnis pulchritudinis. — Eo igitur quo Filius » per modum naturæ emanat, habet rationem perfectæ et » expressæ similitudinis; eo quod habet rationem perfectæ » similitudinis, habet rationem cognitionis; et ratione » utriusque habet rationem pulchritudinis. Quoniam igitur » nomen speciei importat similitudinem et importat cognos- » cendi rationem, et importat pulchritudinem, ut species » quidem Priami (ex Isagoge Prophyrii, cap. de specie) » digna est imperio; ideo elegantissime appropriatur Filio. » Patet ergo quare illud nomen magis appropriat Hilarius » Filio quam aliud, quare etiam magis diffinit imaginem per » illud nomen quam per aliquod aliud. »

1050. — *C*. Relativement à l'opération et à l'activité de Dieu au dehors, les appropriations se présentent sous des formes et dans des directions diverses. On peut les envisager 1° par rapport aux propriétés divines qui se révèlent dans chaque opération : puissance, bonté et sagesse, et aussi par rapport aux formes diverses de la causalité même : causes efficiente, exemplaire et finale, qui sont successivement appropriées aux trois personnes. 2° Par rapport à l'ordre dans lequel une opération se développe ou atteint son but, d'après son analogie avec les opérations des créatures : résolution, plan, exécution, conservation. Au Père, on attribue la résolution; au Fils, le plan ou l'exécution (de là son nom de δημιουργός); au Saint-Esprit, l'achèvement et la conservation. 3° Par rapport au mode d'opération qui correspond le mieux au caractère hypostatique, à la position de chaque personne ou au cercle qui est assigné à ses opérations : ainsi la production de l'être substantiel et de l'unité de toutes choses par la création, puis les moyens d'opérer les œuvres de la puissance (les miracles) conviennent au Père; au Fils, la transformation des choses et surtout l'illumination des esprits, la collation des dignités et des emplois; au Saint-Esprit, la vivification, le mouvement, la conduite des choses, la sanctification des esprits et la distribution des dons de la grâce.

DÉVELOPPEMENTS.

1051. — *Ad* 2. Pour mieux sauvegarder l'unité des opérations et faire mieux ressortir la position des personnes

entre elles, on complète ordinairement le deuxième mode d'appropriation en disant que le Père opère toutes choses par le Fils dans le Saint-Esprit, *voy.* ci-dessus n. 1040. Le sens de cette formule, souvent indiqué par l'Ecriture, en devient plus complet et plus saisissable. Le Père opère par le Fils, 1° comme par sa parole, laquelle étant l'expression de sa sagesse substantielle, est aussi l'expression et le support de tous les conseils et de tous les plans de sa sagesse : c'est en ce sens que le Fils est appelé par l'Ecriture la « sagesse du Père, la sagesse émanée du Père, » et par les saints docteurs le « conseil » et le « commandement » du Père. 2° Le Père opère par le Fils comme par son image ; le Fils étant le premier et le plus parfait produit de sa puissance, est le véhicule de toutes ses autres manifestations. De là vient que l'Ecriture dit du Fils qu'il est la « vertu du Père, » *virtus emanans a Patre*, et que les saints docteurs l'appellent l'énergie ou l'opération du Père, son bras et sa droite. 3° Le Père agit par le Fils comme par une personne qui procède de lui, l'honore comme son auteur et exécute ce qu'il a résolu; c'est en ce sens que l'opération du Père par le Fils est représentée dans l'Ecriture d'après son analogie avec une personne humaine qui accrédite et envoie une autre personne.

Le Père agit par le Fils dans le Saint-Esprit, 1° comme par le souffle vivant de son amour : c'est par lui que sa bonté communicative se répand au dehors; 2° il agit en lui comme dans le don substantiel de son amour : c'est là que la richesse de sa bonté se liquéfie en quelque sorte et s'écoule au dehors; 3° il agit en lui comme dans l'Esprit personnel de son amour, qu'il envoie pour transmettre ses dons au dehors.

Or, de même que le Fils, en sa qualité d'exécuteur des œuvres du Père, est appelé le bras, ou la droite de Dieu, de même le Saint Esprit, en vertu du même symbolisme, est appelé le doigt de Dieu : *Si ego in Spiritu Dei ejicio dæmonia; si in digito Dei ejicio dæmonia*, Matth. XII, 28, rapproché de *Luc*, XI, 20. Ce symbole est significatif à plus d'un titre : *a.* il exprime d'abord l'unité et l'union du Saint-Esprit avec le Fils et par le Fils avec le Père; *b.* il montre que le Saint-Esprit est le dernier anneau de la Trinité, celui qui a

le rapport le plus immédiat avec le dehors, qui est le plus rapproché de la créature et lui applique les opérations des autres personnes. *c*. On y voit enfin que l'opération spécialement appropriée au Saint-Esprit est de pénétrer dans le plus intime de la créature : *Misit digitos suos in auriculam ejus*, Marc, VII, [1] pour la perfectionner et la diriger, pour lui dispenser ses dons et y imprimer son sceau. *Voy.* sur la signification de ce nom, Ruiz, *Disp.* LXXVI, sect. I.

1052. — *Ad* 3. Voyez surtout I *Cor.*, XII, 4 et suiv., sur la division des grâces, des ministères, des vertus. La division des opérations en création, formation ou transformation, vivification ou perfectionnement, sanctification, est également visible dans le symbole des apôtres. La combinaison suivante appartient surtout aux Pères grecs : le Père est le principe de l'être de toutes choses, même des choses matérielles ; le Fils est surtout le principe des êtres raisonnables, et le Saint-Esprit le principe des êtres sanctifiés.

La « révélation des mystères de Dieu » à la créature raisonnable est appropriée au Fils et au Saint-Esprit comme à ses organes, mais elle l'est différemment. Elle l'est au Fils parce qu'en sa qualité de Verbe, de visage ou de bouche du Père, il semble particulièrement propre à manifester en soi et par soi la vérité de Dieu et à la communiquer de lui-même. Elle l'est au Saint-Esprit, en tant que la manifestation des mystères est un acte de tendre familiarité, et que le Saint-Esprit représente la bonté communicative de Dieu ; il porte au dehors la vérité qu'il reçoit du Fils ; il l'insinue dans la créature, et la créature la transmet à d'autres. Ainsi la manifestation du Saint-Esprit apparaît comme une inspiration, une insufflation de la vérité *(inspirare)*, accompagnée d'un stimulant qui nous pousse à la porter plus loin. Quand elle est conçue comme un langage, elle revient au Saint-Esprit comme à la « langue du Verbe » ou à la « bouche de Dieu, » en tant qu'il est l'organe mobile par lequel le Verbe de Dieu est transmis de sa bouche au dehors ; c'est une langue vivante et brûlante qui par son souffle chaleureux porte la vérité non-seulement dans l'esprit, mais aussi dans le cœur, excite et rend aptes ceux qu'elle remplit à pro-

[1] *Voyez* sur ce texte saint Jérôme et Bède.

clamer cette vérité et fait leurs langues éloquentes. Et c'est ainsi que les langues, depuis la Pentecôte, ne sont pas seulement comme le vent et le feu, un symbole des opérations du Saint-Esprit, elle nous montrent encore le rang particulier que le Saint-Esprit occupe dans la Trinité en ce qui concerne ses opérations au dehors.

1053. — *D.* Enfin, il y a encore des appropriations divines qui se tirent du rapport général des créatures avec Dieu et surtout de l'union et du commerce qui existe entre lui et la créature raisonnable. Tout subsiste du Père par le Fils dans le Saint-Esprit; ainsi les créatures raisonnables sont reliées au Père dont elles sont les enfants, par le Fils à qui elles deviennent conformes, dans le Saint-Esprit dont elles sont remplies. Elles peuvent donc diriger leur culte vers Dieu, en s'adressant au Père par le Fils dans le Saint-Esprit. Le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas seulement les objets de notre culte ; comme ils sont eux-mêmes du Père et que sa gloire se révèle en eux, ils sont des médiateurs et des intermédiaires du culte qui s'adresse au Père, mais de telle sorte que le culte qui s'adresse au Père reflue sur eux, à cause de leur union avec lui. Le Père apparaît surtout comme recevant de préférence le culte qui revient à la divinité, par opposition au sacerdoce du Verbe incarné, bien que le sacrifice de Jésus-Christ soit aussi offert à Jésus-Christ même et au Saint-Esprit en unité avec le Père. Au reste, les appropriations qui se présentent ici vont souvent au-delà d'une simple appropriation, non-seulement parce qu'elles se rattachent d'une manière quelconque aux propriétés des personnes particulières, mais parce qu'elles s'appuient sur elles, comme on le verra quand nous parlerons de la mission des personnes divines.

DÉVELOPPEMENTS.

1054. — Saint Augustin, à la fin du livre *de la vraie Religion*, a fait un excellent résumé des plus belles appropriations : « Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo : quia » inter mentem nostram qua illum intelligimus Patrem, et » Veritatem, id est lucem interiorem, per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est. Quare ipsam quo» que Veritatem nulla ex parte dissimilem in ipso et cum

» ipso veneremur, quæ forma est omnium quæ ab uno facta » sunt et ad unum nituntur. Unde apparet spiritalibus ani- » mis per hanc formam esse facta omnia, quæ sola implet » quod appetunt omnia; quæ tamen omnia neque fierent a » Patre per Filium neque suis finibus salva essent, nisi Deus » summe bonus esset : qui et nulli naturæ quæ ab ipso bona » esse posset invidit, et in bono ipso alia quantum vellent, » alia, quantum possent ut manerent, dedit. Quare ipsum » Donum Dei cum Patre et Filio æque incommutabile colere » et tenere nos convenit : unius substantiæ Trinitatem, » unum Deum, a quo sumus, per quem sumus, in quo sumus; » a quo discessimus, cui dissimiles facti sumus ; a quo perire » non permissi sumus : principium ad quod recurrimus, et » formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur : » unum Deum, quo auctore conditi sumus, et similitudinem » ejus, per quam ad unitatem formamur, et pacem, qua uni- » tati adhæremus : Deum, qui dixit Fiat; et Verbum, per » quod factum est omne quod substantialiter et naturaliter » factum est, et Donum benignitatis ejus, quo placuit et » conciliatum est auctori suo, ut non interiret quidquid ab » eo per Verbum factum est : unum Deum, quo creatore » vivimus, per quem reformati sapienter vivimus, quem » diligentes et quo fruentes beate vivimus : unum Deum, ex » quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, ipsi gloria in » sæcula sæculorum, Amen. »

1055. — L'explication symbolique des personnes divines marche de pair avec les appropriations, car elle poursuit généralement le même but; quand elle ne se borne pas à faire ressortir l'unité et les relations d'origine, mais qu'elle s'occupe aussi de propriétés substantielles, d'énergies ou d'activités, on peut la considérer comme un exposé sensible des appropriations. Les meilleurs symboles sont naturellement ceux qui expliquent, en même temps que les appropriations, la propriété qui en résulte, et voilà pourquoi nous en avons déjà parlé ci-dessus, §§ 121 et 122. Les plus parfaits de ces symboles ne se trouvent que sur le terrain de la vie organique ; ceux de la nature anorganique sont défectueux, comme l'éther lumineux, avec sa lumière et sa chaleur, ou avec ses trois couleurs, le blanc, le bleu et le rouge, qui forment le vêtement symbolique des personnes trinitai-

res. Le blanc, couleur du soleil, est le symbole du Père ; le bleu, couleur de l'air atmosphérique, est le symbole du Fils ; le rouge, qui représente la couleur intermédiaire entre les deux, celle du crépuscule du matin et du soir, est le symbole du Saint-Esprit.

1056. — Ce que les appropriations et les symboles qui y correspondent représentent le mieux, soit dans l'Ecriture sainte, soit dans la langue de l'Eglise, c'est la nature et les opérations du Saint-Esprit. Ce tableau peut être tracé d'une manière très-satisfaisante et offre de grands avantages. Saint Thomas a fait une magnifique peinture des appropriations du Saint-Esprit, *Contra gent.*, lib. IV, cap. XX-XXII. Nous achèverons dans le § 125 ce qui nous reste à dire sur ce sujet.

§ 125. **La mission temporelle ou extérieure des personnes divines, fondée sur leur origine éternelle, sans préjudice de leur unité et de leur égalité.**

Ouvrages à consulter : Aug., *de Trinit.*, lib. II-IV; Magist. Sent., I, *Dist.* XIV-XVIII ; saint Thom., Bonav., Denis-le-Chartreux; Thom., I *Part.*, quæst. XLIII; Petav., lib. VIII; Ruiz, *Disp.* CVIII et seq.; Suarez, *de Deo trino*, lib. XII; Joan. a S. Thom., *in* I *Part.*, quæst. VIII et XLIII ; Foresti, *de Trin.*, quæst. XXI; Kleutgen, 2e vol., 7e sect., ch. VI; Franzelin, *de Trin.*, sect. IV.

1057. — I. Il est dit en divers endroits de l'Ecriture que Dieu vient à la créature, qu'il descend vers elle, qu'il lui apparaît et réside en elle, *voy.* ci-dessus § 88. Nous y voyons aussi, à propos des personnes divines qui tirent leur origine d'une autre et qui en procèdent par leur être propre et éternel, que leur descente, leur habitation dans les créatures, est considérée comme une procession au dehors, comme une procession temporelle, et elle est mise avec leur procession d'un principe interne dans un tel rapport, qu'elle semble être la continuation de leur procession éternelle. La personne divine dont une autre procède est par rapport à elle dans la même position qu'une personne humaine à l'égard d'une autre personne qu'elle envoie : elle apparaît comme

une personne qui en envoie une autre ou qui la fait procéder d'elle-même. La sortie extérieure des personnes divines est conçue comme une mission.

1058. — II. Mais il est clair qu'il faut exclure de cette mission des personnes divines toutes les imperfections inhérentes à une mission humaine. Ainsi 1° la parfaite égalité de ces personnes ne comporte pas que celle qui est envoyée soit sous l'autorité de celle qui l'envoie, qu'elle soit envoyée par celle-ci en vertu d'une autorité supérieure, ou en général qu'elle reçoive de celle qui l'envoie une autre influence que celle qu'elle doit à son être personnel. 2° La pénétration parfaite (circumincession) des personnes divines ne comporte pas que la personne envoyée se sépare, dans sa mission au dehors, de la personne qui l'envoie, soit quant au lieu, soit quant à l'opération; qu'elle arrive quelque part où n'arrive point la personne qui l'envoie, ou seulement qu'elle déploie, au terme de sa mission, une opération divine qui ne soit propre qu'à elle. 3° Enfin l'immensité et la présence universelle de la Trinité entière ne permet pas que la procession au dehors soit conçue comme liée au mouvement local de la personne qui procède; elle ne peut avoir lieu que par une nouvelle activité de la présence substantielle de cette personne et par une opération nouvelle dans la créature, en vertu de laquelle cette personne se montre au dehors, ou entre en union avec la créature.

1059. — III. En insistant avec trop de force sur ces propriétés des missions divines, il serait facile d'en altérer la notion. Il pourrait sembler en effet que toute la mission consiste en ce que la personne envoyée descend par son opération vers la créature comme simple représentant d'une opération qui lui est appropriée, mais qui est également appropriable dans la même mesure à toute la Trinité; qu'elle n'y descend pas elle-même, qu'elle ne fait qu'agir dans la créature et ne se manifeste pas au dehors d'une façon particulière, comme une personne déterminée, distincte de son principe et de ses opérations. Il est vrai que l'Ecriture, dans une foule de passages, entend simplement par mission que les personnes divines se présentent comme les instruments d'une opération qui leur est appropriée et

le principe d'une opération dans la créature[1]. Mais les théologiens ont toujours envisagé cette mission comme une mission improprement dite, et ils soutiennent qu'il en existe une autre dans un sens plus rigoureux, qui seule mérite proprement d'être appelée mission. Cette dernière toutefois n'exclut pas la première, elle la suppose au contraire; car la manifestation extérieure d'une personne dépend d'une opération qui lui est appropriée et suppose dans la créature une opération qui émane d'elle; aussi la met-on ordinairement en connexion intime avec une opération et une efficacité appropriée à la personne envoyée.

1060. — IV. La sortie d'une personne divine envoyée au dehors, dans le sens d'une mission proprement dite, peut avoir lieu de deux manières : la personne divine se présente sous une image sensible réellement distincte d'elle, qui la fait connaître et révèle sa présence dans la créature : c'est la mission visible ou extérieure; ou bien la personne divine entre réellement dans une créature raisonnable, et forme avec elle une union si étroite, si intime et vivante, qu'elle réside en elle, se donne à elle et en prend possession d'une manière toute particulière : c'est la mission invisible ou intérieure.

1061. — Ces deux formes de la mission existent de la manière la plus parfaite qui se puisse concevoir et se réunissent dans l'incarnation. Le Fils de Dieu entre ici en union avec une nature à la fois raisonnable et visible, qui lui appartient personnellement, à l'exclusion des autres personnes divines; elle le met avec cette nature non-seulement en relation personnelle, mais en unité personnelle, de sorte qu'il apparaît dans la partie visible de cette nature, non pas comme vivant dans un symbole, mais dans son propre corps. Cette mission du Fils de Dieu n'a pas eu lieu seulement dans sa propre nature humaine ; elle intéressait tous les hommes, chez qui il a habité visiblement par suite de son adoption de la nature humaine.

[1] C'est ainsi que la mission est entendue dans ce passage : *Emittet verbum suum et liquefaciet ea; flabit spiritus ejus et fluent aquæ.* Il en est de même, dans le domaine spirituel; l'influence surnaturelle de Dieu sur l'âme est représentée comme une suite de l'entrée du Fils ou du Saint-Esprit.

1062. — Si l'on excepte cette mission par excellence, la mission visible n'est jamais essentiellement unie à la mission invisible, et elles n'ont pas la même perfection. La première, il est vrai, n'a jamais lieu sans la seconde, parce qu'elle lui sert de vêtement, mais il n'en est pas ainsi de la seconde. Ensuite, la mission sensible n'est pas une mission réelle, mais seulement symbolique. La mission invisible demeure réelle, mais l'union hypostatique avec la substance d'une nature créée y est remplacée par la présence hypostatique et gracieuse de la personne divine dans la vie de la nature créée; ce qui implique entre la personne divine et la personne humaine un rapport d'appartenance réciproque; c'est pourquoi cette dernière mission s'appelle « mission selon la grâce, » ou *secundum gratiam gratum facientem.*

DÉVELOPPEMENTS.

1063. — Sur la mission visible, dans le sens de mission symbolique, telle qu'elle a lieu notamment dans le Saint-Esprit, puis sur la nature et l'importance des symboles qui s'y rattachent, *voyez* le Maître des sentences, I, *Dist.* XVI, avec les commentaires de saint Thomas, Bonaventure, Denis-le-Chartreux; sur la mission sous forme de colombe, Salmeron, *Comm. in Evang. hist.*, t. IV, quæst I, tract. VII; sur la mission du jour de la Pentecôte, Salmeron et Lorin, *ad Act.* I, et saint François de Sales, *Sermon* I, *sur la Pentecôte.*

1064. — Pour mieux élucider et concevoir d'une manière plus concrète le rôle de la mission invisible *secundum gratiam gratum facientem*, dans son rapport à la mission improprement dite, saint Thomas, *loc. cit.*, considère les différents modes de la mission dans une même direction et en tant qu'elle s'adresse à la créature raisonnable, et il assigne à la mission du Fils et du Saint-Esprit trois degrés progressifs. Voici comment il l'envisage dans le Saint-Esprit. Il distingue 1° une mission en vue de la production ou création de la créature raisonnable : le Saint-Esprit, en sa qualité de souffle de la vie divine, inspire le principe de la vie naturelle, et ce souffle entre et demeure dans la créature comme principe de son être. 2° Une mission en vue de diriger et d'enrichir la créature raisonnable dans l'ordre de sa fin

surnaturelle : la communication de ce mouvement et de ces dons est appropriée au Saint-Esprit comme représentant de l'amour efficace de Dieu. Cette mission se nomme *missio Spiritus sancti moventis*, ou *missio secundum dona gratis data*, en prenant ces derniers mots dans un sens large, en tant qu'ils désignent non-seulement la grâce proprement dite, mais encore les dons de l'espérance, de la foi informe, de la crainte, etc., qui préparent la grâce *gratum faciens :* cette mission, comme la première, contient une simple présence d'opération et une donation de biens créés; ce n'est pas la présence de la personne même du Saint-Esprit, ni son habitation. 3° Enfin, la mission en vue de l'union surnaturelle de la créature raisonnable avec sa fin dernière, ou encore, car la fin dernière se confond en fait avec le premier principe, en vue de conduire à son principe la créature raisonnable. C'est ce qui a lieu dans la grâce *gratum faciens* ou dans la gloire, qui met la créature en participation de la vie divine, ou enfin dans la possession et la jouissance immédiate de Dieu. Le Saint-Esprit n'est plus seulement présent à la créature comme principe de ses opérations ou de ses dons, il entre personnellement en elle; il s'unit à elle et l'unit à soi, pour s'y reposer, y régner et y habiter.

1065. — V. Comme la mission invisible du Fils et du Saint-Esprit dans les âmes, celle du Saint-Esprit surtout, est un mystère à la fois si beau et si touchant, et que la valeur de ce mystère réside précisément en ce que la personne même du Fils et du Saint-Esprit entre dans nos âmes, y habite et se donne à elles, il est de la plus haute importance de bien saisir comment il faut concevoir cette entrée *personnelle* des personnes divines en nous, ce don qu'elles nous font d'elles-mêmes, ou, ce qui est équivalent, pourquoi cette entrée des personnes divines doit être appelée mission personnelle, non point au figuré ou par appropriation, mais dans l'acception rigoureuse de ce mot.

1066. — A cette fin, il faut distinguer dans l'entrée des personnes divines dans l'âme, en tant qu'elle est *personnelle*, deux choses également nécessaires. Pour que cette entrée soit personnelle, il ne faut pas seulement que la personne divine y soit le principe d'une nouvelle opéra-

tion; il faut encore qu'elle soit par sa substance présente à l'âme d'une manière nouvelle; autrement cette mission personnelle ne pourrait s'entendre qu'au figuré. Mais comme la substance, ainsi que les opérations, est commune à toutes les personnes, cette présence substantielle ne suffit pas pour que l'on puisse dire que la personne envoyée entre dans l'âme comme personne distincte de celle qui l'envoie. Si son caractère hypostatique n'intervenait pas dans cette mission, on ne pourrait pas dire que son entrée dans l'âme a lieu autrement que par l'appropriation d'une propriété ou d'une opération de la substance divine. Il n'y aurait point de mission personnelle, à prendre ce mot dans sa stricte acception.

1067. — A ce double point de vue, l'entrée d'une personne divine doit être conçue comme une présence vivante, comme l'union vivante de deux êtres : c'est la présence intime d'une personne divine dans la vie surnaturelle de l'âme. Grâce à cette présence, la personne divine devient le bien propre de l'âme, et l'âme à son tour devient sa propriété. L'Ecriture, en effet, suppose toujours une société étroite, sainte et béatifiante de l'âme avec la personne envoyée; cette personne se donne à elle pour la rendre heureuse, et l'âme lui appartient comme son temple. Ainsi la mission personnelle des personnes divines n'est autre chose que le don d'elles-mêmes et une prise de possession de l'âme. Cette présence indique un rapport de propriété réciproque entre la personne divine et la personne humaine.

1068. — Il s'agit donc de montrer que la communication de la vie surnaturelle par la grâce *gratum faciens* est une véritable présence personnelle, un rapport personnel de la personne qui procède de Dieu avec la personne humaine. Cette preuve, appuyée sur l'Ecriture sainte, peut être développée dans une double direction : on peut considérer la personne qui est envoyée, ou selon qu'elle sert de principe exemplaire à la vie surnaturelle de l'âme, ou selon qu'elle est l'objet et le but de cette vie, *objectum finale*. Ces deux positions toutefois sont dans une étroite connexion et s'appellent réciproquement. Il faut donc les considérer ensemble pour se faire une notion adéquate de la présence personnelle et du rapport personnel.

1069. — *A. Présence personnelle des personnes divines en tant qu'elles sont le principe exemplaire de la vie surnaturelle.*

La vie surnaturelle de l'âme consiste essentiellement dans une participation à la vie divine, c'est-à-dire dans une connaissance et un amour si profonds qu'ils ne se rencontrent que dans la nature divine. Elle a donc sa source et son modèle immédiatement en Dieu même. Lorsque Dieu la communique, il faut qu'il s'approche de l'âme par sa substance d'une manière beaucoup plus spéciale qu'il ne le fait pour toute autre opération; de sorte que, s'il n'était pas déjà, comme créateur, présent dans l'âme avec sa substance, il devrait le devenir, en y faisant rayonner, en y inspirant sa propre vie, afin de devenir en quelque sorte l'âme de sa vie. Cette communication de la vie de Dieu à l'âme apparaît en même temps comme une imitation, une continuation, un déploiement de la manifestation et de la révélation de la vie qui a lieu en Dieu même, dans le Fils et dans le Saint-Esprit. Ce rayonnement dans l'âme de la connaissance surnaturelle est essentiellement une copie, un épanchement du rayonnement interne de la connaissance divine dans sa parole et son image éternelle; c'est une énonciation de cette parole et une impression de cette image dans l'âme. Quant à l'insufflation de l'amour surnaturel, elle est essentiellement une imitation, un déploiement de l'expiration interne de l'amour divin dans sa respiration éternelle, et elle implique une insufflation ou effusion dans l'âme de la propre respiration de Dieu. Ainsi, de même que la vie surnaturelle est gravée dans l'âme par une impression intime et durable de la substance divine, elle y inspire aussi par une présence intime les produits de la vie divine.

Par conséquent, les personnes qui procèdent sont avec l'âme en relation vivante, soit par leur substance personnelle, soit par leur caractère particulier; elles lui sont personnellement unies, et en pénétrant la vie de l'âme, elles y révèlent leur gloire personnelle et se donnent à elle.

DÉVELOPPEMENTS.

1070. — Ce côté de la mission est indiqué par l'Ecriture dans les termes suivants. 1° La mission du Fils : *Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis;*

Gal., IV, 13. Voy. là-dessus S. Cyrille d'Alex., *Dial. de Trin.*, lib. IV, p. 53 : « Formatur Christus in nobis ineffabiliter, » non ut creatus in creatis, sed ut increatus ac Deus in » creata et facta natura ad suam imaginem transformans » per Spiritum, et ad dignitatem creatura superiorem crea- » turam, id est nos, transferens. » Cfr. Ambr., *de Fide*, lib. V, cap. VII. — *Christum habitare per fidem in cordibus vestris*, *Eph.*, III, 17. Mais le Fils de Dieu, en tant que Verbe, n'habite en nous que lorsque la foi y montre sa vie dans la charité; car, dit saint Thomas, I *Part.*, quæst. XLIII, art. V, ad II : « Filius est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem. » Unde Augustinus dicit in libro IX de Trin. (c. X) : *Verbum » autem quod insinuare intendimus, cum amore notitia est.* »

2° La mission du Saint-Esprit : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, Rom., V, 6. — *In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis,* I Joan., IV, 13, c'est-à-dire dans la charité. Ici se rapportent tous les passages où il est dit que le Saint-Esprit vit en nous ou que nous vivons en lui,comme s'il était lui-même notre respiration : c'est ainsi qu'il est dit dans l'Epître aux Romains, VIII, 9 : *Vos autem in carne non estis, sed in Spiritu, si tamen Spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem Spiritum Christi* (l'esprit d'amour) *non habet, hic non est ejus.* — Ibid., 14 et 15 : *Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Non autem accepistis Spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis* (sc. in caritate filiali) *in quo clamamus : Abba, Pater.* — 1 Cor., II, 12 : *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est.*

1071. — *B. Présence personnelle des personnes divines comme objet et terme de la vie surnaturelle.*

La connaissance et l'amour, où consiste la vie surnaturelle, a, de même que la connaissance et l'amour de Dieu dont elle est le reflet, essentiellement pour objet spécial Dieu tel qu'il est en lui-même. Comme dans la propre vie de Dieu, l'essence divine s'y offre elle-même pour être un objet de possession et de jouissance vivante, et elle doit aussi, d'une certaine manière, être substantiellement présente à l'âme, comme elle ne l'est pas encore en vertu dela vie naturelle.

Cela n'a lieu sans doute d'une manière parfaite que dans la vision et la charité béatifiques; mais cela a lieu d'une façon obscure et incomplète dans la connaissance et la charité de la vie présente. Or, quand Dieu, par sa substance, se rend intimement présent à l'âme pour être sa possession et sa jouissance vivante, les personnes particulières deviennent l'objet d'une connaissance et d'un amour de jouissance, suivant ce qu'elles sont par leur origine, et c'est comme telles qu'elles entrent dans l'âme. Le Fils est donné à l'âme comme le rayonnement et l'image de la gloire du Père, afin qu'en lui et par lui elle connaisse le Père et le possède. L'Esprit-Saint lui est donné comme l'effusion et le gage de l'amour infini du Père et du Fils l'un envers l'autre, et aussi de l'amour paternel que Dieu porte à la créature, mais surtout comme la fleur de la suavité et de la tendresse de Dieu, comme son baiser personnel, qui est imprimé dans l'âme, fille adoptive du Père et épouse du Fils [1]. C'est là que notre amour de Dieu se retrempe et s'enflamme. Les deux personnes sont donc données à l'âme comme un don incréé, et le don créé de la grâce *gratum faciens* sert précisément à rendre l'âme capable de recevoir ce don incréé et d'en jouir.

DÉVELOPPEMENTS.

1072. — Les anciens théologiens caractérisent ce côté de la mission en disant que la personne divine se donne elle-même en jouissance, *ad fruendum;* ils le nomment *habitum, possessum,* ou *cognitum in cognoscente, amatum in amante.* Consultez saint Bonaventure, in I, *dist.* XIV, p. II, quæst. I : « Respondeo dicendum quod dare est ad aliquid habendum » vel possidendum. Habere autem aliquid vel possidere est » quum aliquid est in facultate habentis vel possidentis. » Esse autem in facultate habentis et possidentis est esse » præsto ad fruendum vel utendum. Perfecta autem possessio est quum homo habet illud quo possit uti et quo » possit frui. Sed recte frui non est nisi Deo... » A cette objection : il semble que la grâce créée peut seule être donnée, puisqu'il est dit que les personnes divines nous sont

[1] C'est là le sens profond de ce mot du Sauveur : *Ut dilectio qua dilexisti me in ipsis sit et ego in ipsis,* JEAN, XVII, 26. *Conf.* Lud. de Ponte, *Exposit. in Cant. cant.*, p. 75.

données *secundum donum gratiæ gratum facientis*, saint Thomas répond ainsi, I *Part.*, quæst. XLIII, art. III, ad I : « Per » donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura ratio» nalis ad hoc quod libere non solum dono creato utatur, » sed ut ipsa persona divina fruatur. Et ideo missio invisi» bilis fit secundum donum gratiæ gratum facientis, et » tamen ipsa persona divina datur... » Il dit dans le même endroit que l'habitation des personnes en nous est « sicut » cognitum in cognoscente et amatum in amante. »

1073. — Qu'il s'agisse du Fils ou du Saint-Esprit, cette mission *ad fruendum* ne sera parfaite que dans la « grâce de la gloire. » Cela est vrai surtout de la mission du Fils, car les anciens théologiens appellent la vision de Dieu vision du Verbe ou dans le Verbe; tandis que saint Paul disait de la vision de la foi : « Deus qui dixit de tenebris lucem splen» descere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem » scientiæ claritatis Dei in facie Christi Jesu, » II *Cor.*, IV, 6.

La mission du Saint-Esprit est spécialement désignée comme ayant déjà lieu dans la « grâce de la voie, » parce que la donation du gage de l'amour divin coïncide avec cette jouissance de Dieu qui fait ici-bas la félicité de l'âme; elle remplace la vision confuse du Fils de Dieu dans sa divinité et dans son humanité, et elle est un gage de cette possession future, de cette jouissance parfaite de Dieu qu'elle anticipe et qu'elle nous promet. A tous ces points de vue, l'Ecriture dit du Saint-Esprit envoyé dans nos âmes qu'il est le consolateur, le Paraclet. Le Sauveur, en promettant le Saint-Esprit, *Jean.*, XIV, 26, déclare expressément que ce consolateur sera un autre que lui, par conséquent qu'il entrera avec les fidèles dans un rapport personnel. Dans ce sens, l'Ecriture appelle le Saint-Esprit « esprit de promesse » et « gage, ἀῤῥαβών, d'héritage » : *In quo* (Christo) *credentes signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus,* ἀῤῥαβών, *hæreditatis nostræ*, Eph., I, 13, 14. *Qui unxit nos Deus, qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*, II *Cor.*, I, 22. Sur quoi saint Augustin fait cette remarque : « Qualis res est, si pignus tale est. Nec pignus, » sed arrha dicendus. Pignus enim quando ponitur, quum » fuerit res ipsa reddita, pignus aufertur. Arrha autem de » ipsa re datur quæ danda promittitur, ut res, quando red-

» ditur, impleatur quod datum est, non mutetur. » Serm. XIII, *de Verb. Apost.*

1074. — Comme objet de la connaissance et de l'amour surnaturels, les personnes divines sont en même temps le but définitif de l'âme ; non-seulement elles lui communiquent leur repos et leur félicité, mais elles l'associent à leur gloire et à leur honneur. Or, chaque personne divine, à raison de son caractère hypostatique particulier, peut revendiquer un honneur spécial, et comme elle possède à part la nature divine, elle peut se présenter comme possesseur d'un pouvoir particulier. Il suit de là que lorsqu'elle entre dans l'âme, toutes les personnes, il est vrai, en prennent possession, mais chacune le fait à sa manière ; elles y habitent comme dans une maison, un temple qui leur est consacré. Cette habitation revient surtout au Saint-Esprit, parce qu'il représente la sainteté de Dieu et préfigure la sainteté de l'âme, et aussi parce qu'il est par excellence le don personnel de l'amour divin et qu'il reçoit l'offrande que l'âme fait à Dieu de son amour. Il est l'hôte bienveillant de l'âme, dont il vient habiter la demeure ; mais il est aussi le Maître saint, qui la transforme en son temple et en prend possession pour le Père et le Fils.

DÉVELOPPEMENTS.

1075. — *Voyez* sur ce point nos *Mystères du Christianisme*, § 30. L'Ecriture sainte dit avec beaucoup de profondeur que l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme est un sceau qu'il y imprime. Cette impression d'un sceau, jointe à l'onction dont parle saint Paul, I *Cor.*, I, 22, montre que ce sceau est la première forme que prend la mission du Saint-Esprit dans l'infusion de l'amour divin, en ce qu'il est présent comme un sceau l'est dans son impression. Mais quand on le met en rapport avec les « arrhes, » comme dans I *Cor.*, I, 22, et *Eph.*, I, 13, il marque plutôt la seconde forme de la mission, consistant à orner l'âme d'un riche trésor qui s'unit à l'anneau en guise de pierre précieuse, ou d'un lien qui attache l'âme à Dieu et par lequel Dieu lui demeure uni dans l'amour. Tout cela n'exclut pas, mais implique au contraire que le Saint-Esprit, en opérant dans l'âme, lui imprime la forme ou l'image du Fils, suivant ce qui a lieu

notamment par le caractère sacramentel. Cette impression du sceau est rendue sensible sous les deux rapports par « l'impression du baiser de Dieu dans l'âme. » *Voyez* Da Ponte, *loc. cit.*

1076. — C'est une belle et féconde pensée celle qui représente le Saint-Esprit comme le complément de la Trinité, σφαργίς, selon les Grecs, et, selon les Latins, comme le lien de l'union, ou la communion du Père et du Fils. Ce que le Saint-Esprit est dans la Trinité, il l'est également dans la créature; il est le complément de sa sainteté et de sa perfection, le lien de son union avec Dieu, une communion, ou κοινωνία, entre Dieu et elle. C'est l'idée que saint Augustin exprime dans le passage suivant, *Serm.* XI, de verb. Dom. : « Insinuatur nobis in Patre auctoritas, in Filio nativitas, in » Spiritu sancto Patris et Filii communitas, in tribus æqualitas. Quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos » voluerunt habere communionem et inter nos et secum, et » per illud donum nos colligere in unum, quod ambo habent » unum, id est per Spiritum sanctum, Deum et donum Dei. » In hoc enim reconciliamur Trinitati æque delectamur. » L'auteur du *Libellus de vita solitaria ad fratres de monte Dei* développe ainsi cette pensée : « Dicitur hæc (l'union de Dieu » avec l'homme) unitas spiritus, non tantum quia efficit eam » vel adficit ei spiritum hominis Spiritus sanctus, sed quia » ipsa ipse est Spiritus sanctus, Deus caritas : cum per eum » qui est amor Patris et Filii et unitas, et suavitas, et bonum, » et osculum, et amplexus, et quidquid commune potest esse » amborum in summa illa unitate veritatis et veritate unitatis : hoc idem homini suo modo fit ad Deum quod con» substantiali unitate Filio est ad Patrem vel Patri ad » Filium, cum in amplexu et osculo Patris et Filii mediam » quodammodo se invenit beata conscientia. »

1077. — Comme le Sauveur n'accomplit la mission intérieure du Saint-Esprit qu'il avait promise qu'après son ascension, il est évident que cette mission a dans le nouveau Testament un caractère spécial que la grâce n'avait pas sous l'ancien, et que dans ce sens elle n'a pas eu lieu auparavant. Quelques Pères, comme saint Grégoire de Nazianze et saint Augustin, expriment cette différence en disant que sous l'ancienne alliance le Saint-Esprit n'a été

donné ou envoyé que dans ses effets, et non par son essence, et c'est ce qui a donné lieu à cette vue particulière à Pétau que l'union personnelle du Saint-Esprit avec l'âme ne résulte pas essentiellement de la grâce *gratum faciens.* Mais saint Grégoire de Nazianze, qui traite longuement cette matière, *Orat.* XLI, al. XLIV, explique son expression de οὐσιώδως συγγίνεσθαι par celle de σωματικῶς φανῆναι. Quand saint Augustin dit : « Apparuit hac die (Pentecostes) fidelibus suis » non jam per gratiam visitationis et operationis, sed per » ipsam præsentiam majestatis, atque in vasa non jam odor » balsami, sed ipsa substantia, sacri effluxit unguenti, » *Serm. de temp.* CLXXXV, il veut dire simplement que c'est à partir de la Pentecôte que la présence substantielle du Saint-Esppit a révélé dans l'âme toute sa force et sa valeur; car c'est précisément à dater de ce jour que la grâce, dans laquelle le Saint-Esprit lui-même nous est donné, commence à manifester la force qui résidait essentiellement en elle, mais qui y était autrefois latente : cette force, c'est l'amour vraiment filial, la conscience et l'attachement à Dieu. Ainsi quand l'ancien Testament, la *Sagesse* par exemple, ch. VII et suiv., parle de l'union intime de l'âme avec la Sagesse éternelle, il dit expressément que cette sagesse et son Esprit sont en commerce étroit avec l'âme, qu'ils résident en elle. — On peut encore, à un autre point de vue, trouver une différence entre la mission du Saint-Esprit dans les fidèles et sa mission dans les saints de l'ancienne alliance : les fidèles étant incorporés en Jésus-Christ, le Saint-Esprit leur appartient à un titre spécial, comme Esprit de leur chef. — Nous en parlerons plus en détail quand le moment sera venu, ainsi que de la sanctification de l'âme et de la qualité des enfants adoptifs, fruit de la demeure du Saint-Esprit en nous.

§ 126. Le mystère de la Trinité. — Si l'esprit humain peut le concevoir.

Ouvrages à consulter : Greg. Naz., *Orat. theol.*, III; Basil., *contra Eunom.*, lib. I et II; Thom., *contra Gent.*, lib. IV, cap. IX et XV; Greg. de Val., *de Trin.*, lib. I, cap. XXVII et XXIX; Kuhn, *la Trinité*, § 35; Franzelin, *Thes.* XX.

1078. — Nous avons montré, § 64, que la Trinité est un mystère pour la raison humaine et pour toute raison créée en général, car la raison ne saurait prouver par ses ressources naturelles la réalité des trois personnes en Dieu. Dire que ce dogme échappe à toute démonstration, c'est dire en même temps que les idées que nous nous formons de la trinité des personnes ne peuvent être que des idées analogues, obscures par conséquent et imparfaites, plus imparfaites encore et plus obscures que celles que nous nous formons de la nature et de l'essence divine.

1079. — Il est donc dans la nature des choses que notre raison conçoive difficilement, et, à bien des égards, qu'elle ne puisse pas saisir positivement le lien qui rattache les idées entre elles; qu'elle ne voie pas l'absence de contradiction entre les divers éléments qui constituent ce mystère. On peut cependant, par une détermination exacte des analogies, faire comprendre la cohésion nécessaire de ces idées analogues, et démontrer ainsi qu'on ne saurait y découvrir aucune contradiction, mais que la contradiction y est évidemment absente. La plupart des contradictions qu'on a voulu trouver dans ce dogme, depuis les ariens jusqu'aux sociniens et aux rationalistes modernes, n'offrent pas même de difficulté sérieuse, car elles proviennent toutes ou d'une altération complète ou d'une notion superficielle du dogme.

DÉVELOPPEMENTS.

1080. — Parmi les ariens, on sait qu'Eunome s'est particulièrement signalé par ses sophismes ou grossiers ou singulièrement subtils et raffinés. Saint Grégoire de Nazianze, *loc. cit.*, les a résumés et réfutés avec beaucoup de détails. La principale objection d'Eunome était que le non engendré et l'engendré ne peuvent avoir la même nature : c'est contre lui que saint Basile a dirigé ses deux premiers livres *contre Eunome*, où il montre une rare finesse de dialectique. Saint Thomas a groupé et réfuté les difficultés les plus sérieuses. La discussion approfondie de ces difficultés eut lieu dans la lutte contre les sociniens, et c'est Grégoire de Valence, *loc. cit.*, qui l'a conduite avec le plus de développements. Les rationalistes modernes se montrent généralement beaucoup plus superficiels que les sociniens, et croient faire preuve

de beaucoup d'esprit quand ils disent : De même qu'en mathématique *un* ne peut être égal à trois, de même en Dieu une seule nature ne peut être identique à trois personnes, ou les trois personnes n'être qu'une seule nature. Or, l'égalité ne peut s'établir qu'entre des chiffres représentant le même contenu, et pour trouver une fausse égalité dans le dogme catholique, il faudrait pouvoir lui attribuer le sens que voici : les trois personnes divines sont trois natures substantiellement différentes, et cependant elles ne forment qu'un seul être substantiellement identique.

La plupart des objections de détail s'évanouissent d'elles-mêmes devant une notion et une explication exacte du dogme, suivant ce que nous avons essayé de faire jusqu'ici. Nous les avons déjà touchées pour la plupart. Nous ne nous occuperons ici que des principales, celles qui subsistent même devant une exposition exacte du dogme, ou qui ne peuvent se résoudre que négativement.

1081. — II. De ces difficultés principales, qui montrent dans le dogme une contradiction apparente, il n'y en a proprement que deux, savoir : 1° la distinction réelle des personnes, nonobstant leur identité avec une même essence absolument simple ; 2° la distinction réelle résultant de l'origine d'une personne d'une autre, malgré leur parfaite égalité en toute sorte de perfection. En faveur de la première on fait valoir l'axiome : *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.* Relativement à la seconde, il semble que l'origine devrait exclure que les personnes qui procèdent possèdent essentiellement la même nature que leur principe, et puisqu'elle n'est pas aussi productive que son principe, il semble qu'elle ne devrait pas l'égaler en force productive.

1082. — 1. La première difficulté se résout ainsi : il est vrai qu'en Dieu la personne et l'essence sont au fond une seule et même chose absolument simple ; cependant la personne et l'essence ne sont pas plus un même côté du fond de la chose que la connaissance et la volonté. La personne, c'est le fond de la chose en tant qu'elle se possède elle-même ; l'essence est cette même chose en tant qu'objet de possession. Il n'est donc pas absolument inconcevable qu'une substance aussi riche dans son unité que l'est la

substance divine se possède de diverses manières. Or, s'il en est ainsi, elle doit pouvoir se révéler dans plusieurs possessseurs, et ces possesseurs, à ce titre, ne sont pas plus identiques entre eux que la forme de possession n'est la même chez tous. De plus, si chaque personne est identique à l'essence, elle ne l'est cependant que comme une forme spéciale de la possession de cette essence, et tout ce qu'on peut conclure de l'axiome : *Quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*, c'est qu'elles possèdent toutes la même nature, et cela en vertu de leur identité avec elle, et non parce qu'elles ne font qu'un quant au mode spécial de leur possession.

DÉVELOPPEMENTS.

1083. — Les théologiens résolvent la difficulté tirée de ce dernier principe, en le réduisant à sa juste valeur : *Quæ sunt eadem uni tertio* RE ET RATIONE *sunt eadem inter se*, ou bien : *Quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se sub ea ratione sub qua sunt eadem inter se.* Or, en Dieu, la personne et la nature sont bien la même chose, mais non sous le même rapport, *eadem ratione*, et tout ce que l'on peut affirmer, c'est que les personnes sont les mêmes entre elles sous le rapport de la substance, mais non sous le rapport de la personne. Quelques-uns disent simplement que ce principe n'est pas applicable à Dieu, non pas que ce qu'il a d'essentiel ne lui convienne point, mais parce qu'il n'a pas quand il s'agit de Dieu les mêmes conséquences que lorsqu'il s'agit des créatures.

En Dieu, en effet, à raison de la richesse de sa simplicité, plusieurs notions peuvent se réunir dans une même chose indivisible sans perdre leur valeur spécifique; tandis que, chez les créatures, elles ne peuvent être représentées dans leur valeur spéciale que par des choses réellement différentes, *voy.* ci-dessus § 73, surtout n. 193. On peut donc, quand on parle de la créature, conclure de ce principe que lorsqu'il n'y a qu'une substance il n'y a non plus qu'une personne, parce que toute substance créée ne peut s'appartenir qu'une fois et sous une seule forme; mais il n'en est pas ainsi de Dieu. Comp. Suarez, *de Trin.*, lib. IV, cap. III; Greg. a Valent., *loc. cit.*

1084. — La seconde difficulté se résout, dans sa première partie, en montrant qu'en Dieu l'origine ne résulte pas d'un acte accidentel, mais d'un acte essentiel, identique à son principe et à l'essence divine, et requis par le caractère essentiel des deux. Or, dans cette supposition, il n'est rien moins qu'évident que la possession produite ne soit pas elle-même essentielle, mais purement accidentelle; que ce ne soit qu'une possession par réunion, et non par identité avec la substance divine.

On résout la seconde partie de cette difficulté en disant que la communication de la nature par le Père n'a pas lieu par une puissance et une plénitude fondée sur sa personnalité particulière, mais par la puissance de la nature commune à toutes les personnes, laquelle nature tend essentiellement à subsister non dans une seule, mais dans trois personnes ; que cette puissance, égale dans toutes les personnes, se manifeste diversement dans chacune d'elles. *Voy.* ci-dessus n. 989.

DÉVELOPPEMENTS.

1085. — Aux difficultés que nous venons d'exposer se rattache la question suivante, autour de laquelle les scolastiques ont déployé une sagacité remarquable : faut-il concevoir l'être individuel de chaque personne comme une perfection relative (*perfectio relativa*) qui lui appartiendrait en propre et serait spécialement distincte de la perfection relative de l'essence commune (*perfectio absoluta*), par conséquent qui ne serait pas identique à la perfection relative des autres personnes, mais seulement équivalente ; perfection qui appartiendrait aux autres personnes non comme une perfection qui les constitue, mais seulement en vertu de leur mutuelle cohérence ? Franzelin, qui a récemment discuté cette question, *Thes.* XV, se prononce pour l'affirmative. La meilleure réponse est de dire simplement que les personnes n'ont point de perfection propre, mais que la perfection commune subsiste et se manifeste diversement dans chacune d'elles. Consultez I *Part.*, quæst. XLII, art. IV, ad II, où saint Thomas parle de l'égalité dans la grandeur et la dignité et prend ces expressions dans le même sens que celle de perfection : « Æqualitas attenditur secundum magnitudi-

» nem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem
» naturæ, ut dictum est, et ad essentiam pertinet. Et ideo
» æqualitas in divinis et similitudo secundum essentialia
» attenditur, nec potest secundum distinctionem relatio-
» num inæqualitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus
» dicit contra Maximinum : Originis quæstio est quid de
» quo sit, æqualitatis autem qualis aut quantus sit. Pater-
» nitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris.
» Nam dignitas est absoluta et ad essentiam pertinet. Sicut
» igitur eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in
» Filio est filiatio : item eadem dignitas quæ in Patre est
» paternitas, in Filio est filiatio. Vere ergo dicitur quod
» quidquid habet Pater, habet Filius, nec sequitur : pater-
» nitatem habet Pater, ergo paternitatem habet Filius ;
» mutatur enim *quid* in *ad aliquid*. Eadem enim est essentia
» et dignitas Patris et Filii ; sed in Patre est secundum
» relationem dantis, in Filio secundum relationem acci-
» pientis. »

§ 127. **Position et importance du mystère de la Trinité comme objet de la révélation et de la connaissance, soit en lui-même, soit par rapport aux autres mystères du christianisme.**

Ouvrages à consulter : Kleutgen, *Théol.*, t. I, sect. III, ch. I; Scheeben, *Les mystères du christianisme,* § 21-26.

1086. — Le mystère de la Trinité, nous l'avons vu, est à la fois indémontrable et inaccessible à la raison ; il est, dans toute la force du terme, au-dessus de sa portée : c'est une vérité transcendentale. Il n'a donc aucun rapport nécessaire et vivant avec les vérités naturelles, ni avec les besoins naturels de la créature. Plusieurs ont inféré de là que la révélation de ce mystère n'a pas sa raison d'être dans son importance intrinsèque pour l'humanité et qu'il est inutile de faire tant d'efforts pour en acquérir la connaissance. Les protestants surtout ne lui attribuent qu'une valeur accidentelle, indirecte, extérieure ; ils en font simplement un préliminaire indispensable à la parfaite rémission du péché. De nos jours, le chanoine Hirscher, partant

d'une vue analogue, a vivement combattu l'importance du dogme de la Trinité. *Voy.* Kleutzen, *loc. cit.*

De cette idée, vraie en soi, que le dogme de la Trinité est, à raison de son incompréhensibilité, la pierre de touche de la foi, d'autres ont conclu que Dieu exige de l'intelligence un sacrifice tel qu'il semble n'avoir révélé ce mystère que pour proposer une énigme à l'homme, au lieu d'enrichir son esprit d'une connaissance vraiment sublime et profitable. A l'encontre de ces conceptions fausses ou erronées, nous allons montrer que la révélation et la connaissance de ce mystère est en soi d'une importance capitale, parce qu'il renferme la plus excellente et la plus sublime des vérités du christianisme, en même temps qu'il est la racine et le foyer de toutes les autres vérités surnaturelles.

1087. — 1. La position et l'importance du dogme de la Trinité peuvent être envisagées sous un triple point de vue : I. il perfectionne et affermit la connaissance naturelle que nous avons de Dieu et des relations de la créature avec lui ; II. il agrandit la connaissance même surnaturelle que nous avons de Dieu ; III. il nous aide à mieux connaître l'ordre surnaturel du monde, qui repose tout entier sur ce dogme fondamental.

1088. — I. Il est certain avant toutes choses que le dogme de la Trinité perfectionne et affermit la connaissance naturelle que nous avons de Dieu et de nos rapports avec lui, et qu'à ce point de vue il a déjà une importance philosophique. Les éléments les plus essentiels de cette connaissance : l'existence d'un Dieu vraiment vivant et personnel, parfait en soi et se suffisant à lui-même, agissant au dehors avec une souveraine liberté, avec une puissance, une sagesse et une bonté infinies, empruntent au dogme des trois personnes et de leurs productions infinies au dedans une clarté et une précision qu'ils n'auraient pas d'ailleurs. Ils permettent en outre d'écarter victorieusement le danger de concevoir les rapports de Dieu à la créature soit à la façon des panthéistes, soit à la façon superficielle du déisme. Il n'est pas douteux, à ce point de vue, que la révélation du dogme de la Trinité ne soit très-utile, et même, selon les circonstances, moralement nécessaire. *Comp.* saint Thomas, I *Part.*,

quæst. XXXII, art. I, ad 3. On ne saurait dire toutefois, sans affaiblir la position éminente, la transcendance de ce dogme sur la raison, que sa révélation soit à cet égard d'une nécessité absolue ; elle ne peut l'être que lorsqu'il s'agit d'acquérir une connaissance surnaturelle par son but et par son contenu, une connaissance qui élève la créature au-dessus de sa sphère naturelle pour la mettre dans un rapport direct et vivant avec ce mystère sublime.

1089. — II. Ainsi, la révélation de la Trinité importe essentiellement à la connaissance surnaturelle de Dieu même, et cela sous un double rapport, en tant qu'elle vise à Dieu 1° comme objet de jouissance béatifiante, et 2° comme objet de glorification.

1090. — 1. La connaissance de Dieu, en tant qu'elle devient un objet de jouissance par l'amour qu'elle excite, voilà ce qui constitue le bonheur de la créature spirituelle. Cette connaissance et cette félicité sont en parfaite corrélation ; une connaissance plus haute amène une félicité plus pure, et réciproquement. Ainsi la connaissance de la Trinité a déjà une valeur capitale, *a)* par cela seul qu'elle nous donne de Dieu une connaissance essentiellement plus parfaite ; *b)* mais surtout parce que, contrairement à la connaissance naturelle, elle nous montre Dieu tel qu'il est en lui-même, nous initie à sa vie et à ses opérations intérieures, et que la connaissance qu'elle nous procure dans la foi est une anticipation, une préparation de la vision directe de son essence, un avant-goût, un gage de sa réalité future ; *c)* parce qu'elle nous découvre dans le sein même de Dieu une révélation réelle de sa grandeur et de sa puissance, de sa volonté et de son amour, de sa félicité et de sa gloire, en un mot de sa valeur comme bien souverain. Nous y voyons ce qu'aucune révélation extérieure ne peut nous faire connaître ; nous y voyons la perfection et la bonté de Dieu sous un aspect entièrement nouveau ; c'est une perfection et une bonté surabondante, qui entraîne un amour plein de délices, inconcevable à l'homme naturel. Et tandis que les origines trinitaires nous révèlent surtout la fécondité inépuisable de Dieu, l'unité des trois personnes nous montre que sa félicité contient d'une façon merveilleuse tout ce qui

constitue la fleur et le charme de la félicité des créatures : les délices que l'on goûte à partager son bonheur.

DÉVELOPPEMENTS.

1091. — Les pensées exprimées sous la lettre *c* ont été souvent développées par les Pères contre les ariens. En Dieu, disaient-ils, la qualité de Père l'emporte de beaucoup sur celle de créateur ou de non engendré, de même que l'unité interne et féconde est une unité supérieure à la simple individualité et simplicité de la substance. *Voy.* Thomassin, *de Trin.*, cap. III-IV et X-XII. Saint Bonaventure, dans son *Itinéraire de l'âme à Dieu*, explique ainsi la différence qui sépare l'idée de Dieu que nous donne la création de celle que nous recevons de la Trinité : la première nous fait connaître Dieu comme l'être pur; la seconde, comme l'être surabondant; ou, ce qui revient au même, la première nous le montre comme l'être essentiel, et la seconde comme la bonté essentielle, *bonum essentialiter diffusivum sui*. Avant lui déjà, Alexandre de Halès, *Part.* II, quæst. XCIX, m. I, art. I, avait dit que le Dieu de la Trinité est l'objet spécifique de la connaissance surnaturelle dans la foi, puis de l'amour surnaturel de Dieu par opposition à l'amour naturel.

1092. — 2. La connaissance de Dieu, jointe à l'amour d'estime qui en résulte, constitue d'autre part la gloire extérieure et formelle que Dieu reçoit de la créature raisonnable, et de telle sorte que la perfection de cette gloire dépend essentiellement de celle de la connaissance. Or, la connaissance de la Trinité influe nécessairement sur la perfection de cette gloire, *a)* en nous faisant connaître la grandeur et la gloire intérieure de Dieu, afin de l'y admirer et adorer ; *b)* en présentant à notre esprit comme motif de notre adoration non-seulement la divinité, mais encore les supports et les possesseurs de la dignité divine, et en nous permettant de lui adresser expressément notre culte ; *c)* en nous montrant que Dieu se rend à lui-même, au dedans de lui, une gloire infinie ; car les personnes divines, dans leur rapport mutuel comme principe ou produit de leur gloire réciproque, se glorifient de la manière la plus sublime : le Père se rend dans le Fils, qui est son image et sa parole parfaite, et tous deux

se rendent dans le Saint-Esprit, qui est l'effusion infinie de leur amour, une gloire incomparablement plus haute que celles qu'ils reçoivent en révélant au dehors leur sagesse et de leur bonté. Or, par cette manifestation de sa propre gloire intérieure, Dieu est honoré dans ce qui forme le sommet de sa gloire ; la créature peut s'associer à l'honneur que les personnes divines reçoivent l'une de l'autre, et compléter ses marques d'honneur, qui demeurent toujours restreintes, en les rapportant à un honneur infini, suivant ce qui est dit dans cette formule : *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto.*

1093. — III. La révélation de la Trinité a de plus une importance essentielle pour la connaissance des œuvres surnaturelles de Dieu ou de l'ordre surnaturel. La nature de ces œuvres, leur principe, leur but ne peuvent être bien compris que par les productions divines internes et par leurs mutuelles relations. Ces œuvres ont avec elles un rapport si intime et si vivant, qu'il faut les considérer comme une imitation, une reproduction, une extension, en un mot comme une véritable manifestation extérieure de la Trinité. Les œuvres surnaturelles dont il s'agit ici consistent dans l'union de Dieu avec la créature 1° par la grâce et 2° par l'incarnation.

1094. — 1. *Rapport interne de la grâce et de l'ordre de la grâce avec la Trinité, sa racine et son centre.* La grâce a pour caractère essentiel de faire de l'homme un enfant adoptif de Dieu, puis de le rendre participant de la dignité et de la gloire du Fils de Dieu par nature. Chez les hommes, la qualité d'enfant adoptif ne peut se concevoir sans aucun rapport à la filiation naturelle ; de même le titre d'enfant adoptif de Dieu ne se peut bien comprendre sans rapport au Fils de Dieu par nature. Ainsi, la filiation naturelle en Dieu est par dessus tout 1° l'idéal de toute adoption en qualité d'enfant de Dieu, et 2° c'est elle seule qui la rend possible. C'est uniquement parce qu'il y a en Dieu une communication substantielle de sa propre nature, et non parce que Dieu possède un pouvoir créateur, qu'on peut concevoir la possibilité d'une participation à la nature divine. 3° De même la filiation naturelle en Dieu doit être considérée comme le

motif et le but de la filiation adoptive, car c'est l'amour pour son Fils unique et la joie qu'il goûte dans cette possession qui seul excite Dieu à multiplier son image au dehors, et son intention, en le faisant, est de se procurer des enfants adoptifs qui glorifient sa paternité et son Fils unique.

Tels sont donc les effets de la filiation adoptive. Si l'on envisage le moyen par où elle se réalise, la bonté et l'amour, elle a son idéal, sa possibilité, son motif et son terme dans la procession du Saint-Esprit. Cette procession étant une communication de la nature divine par l'amour et la libéralité, la filiation adoptive est en rapport essentiel avec elle. Le Saint-Esprit est le gage et le sceau de l'amour du Père et du Fils, comme il est le gage et le sceau de l'union de Dieu avec ses fils adoptifs. Ainsi, la grâce de l'adoption des enfants, qui est dans son origine un reflet des productions et des relations trinitaires, a pour résultat de mettre la créature en société étroite avec les personnes divines, *ut societatem habeamus cum Patre et Filio ejus*, I Jean, I.

DÉVELOPPEMENTS.

1095. — Il suit de là que le Dieu de la Trinité est proprement le Dieu de la vie de la grâce, et que cette vie ne peut se développer dans toute sa pureté et sa plénitude sans la connaissance de la Trinité. On voit par là que sous la nouvelle alliance, où commence la vie de la grâce, le rapport de l'homme avec Dieu, son commerce avec lui se rattachent constamment aux différentes personnes divines. De là vient qu'il est aussi indispensable que toutes les personnes divines soient nommées dans la formule du baptême, qui est le sacrement de l'adoption, que la foi à la Trinité est nécessaire pour recevoir ce sacrement. Aussi les Pères disaient-ils que la foi des chrétiens s'élève au-dessus de la raison, et se prépare la voie à l'adoption par la confession de Dieu le *Père*. Comp. S. Hil., *de Trin.*, lib. I, cap. X et seq.; Petr. Chrysol., *Serm.* LXVIII, in Orat. Dom. : *Ecce quam cito fidei est remunerata confessio : mox ut Deum unici Filii confessus es Patrem, tu ipse es Dei Patris adoptatus in Filium.*

1096. — 2. *Rapport interne de l'incarnation à la Trinité.* La grâce est avant tout une imitation, puis, secondairement,

une extension des productions et des relations trinitaires. L'incarnation du Fils de Dieu, au contraire, est par dessus tout et dans le sens rigoureux du mot, un prolongement au dehors de son origine éternelle et de sa relation au Père et au Saint-Esprit. L'incarnation en effet, envisagée dans son essence, ne doit pas être conçue comme incarnation de *Dieu*, ou de n'importe quelle personne divine, mais comme l'incorporation d'une personne *issue* de Dieu, et précisément de celle qui, en sa qualité de Verbe et d'image de Dieu, est le témoignage vivant par où il se révèle au dehors comme au dedans ; d'une personne qui est, en sa qualité de Fils de Dieu, le premier héritier de son royaume, par qui il régit et gouverne le monde ; d'une personne qui, étant le premier-né de toute créature, est naturellement appelée à devenir, dans son humanité, le chef de l'univers entier ; d'une personne enfin, qui, par sa mission hypostatique au dehors, doit mettre le Saint-Esprit qui procède d'elle en union particulière avec son corps mystique, et faire ainsi de celui qui est le « sceau et le lien de la Trinité » le sceau et le lien de la création transfigurée. On le voit, c'est à la lumière de la Trinité que l'incarnation, sa réelle manifestation au dehors, apparaît dans toute son importance, parce qu'elle se montre dans sa racine vivante et dans son véritable centre. Que si, au contraire, on fait abstraction de la Trinité, l'incarnation n'a plus la même raison d'être ; on ne saurait ni la comprendre ni la justifier par des motifs d'opportunité extérieure tirés des besoins de la créature ou du perfectionnement du monde.

[1] Voyez pour d'autres détails le *Traité de l'Incarnation*, livre V, et Scheeben, les *Mystères du christianisme*, § 55.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE DEUXIÈME.

LA THÉODICÉE, OU THÉOLOGIE DANS LE SENS RESTREINT.

PREMIÈRE PARTIE.

Dieu dans l'unité de la substance.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU. — SA SUBSTANCE ET SES ATTRIBUTS EN GÉNÉRAL.

ARTICLE PREMIER.

DE LA CONNAISSANCE NATURELLE DE DIEU.

ARTICLE II.

DE LA CONNAISSANCE SURNATURELLE DE DIEU.

ARTICLE III.

CONSTRUCTION SCIENTIFIQUE DE LA CONNAISSANCE DIVINE.

CHAPITRE II.

LES ATTRIBUTS DE L'ÊTRE OU DE L'ESSENCE DIVINE.

ARTICLE PREMIER.

LES ATTRIBUTS NÉGATIFS DE L'ÊTRE DIVIE.

Conditions intrinsèques de sa perfection absolue : simplicité, infinité, immutabilité.

Autres propriétés de Dieu. — Supériorité de Dieu sur le monde et sur les choses du monde, résultant de sa perfection. — Dieu est au-dessus du monde, de l'espace et du temps.

Caractères négatifs de la perfection divine en tant qu'elle échappe à la connaissance des créatures.

ARTICLE II.

LES ATTRIBUTS AFFIRMATIFS TRANSPORTÉS DES CRÉATURES A DIEU.

Attributs intrinsèques de l'Etre divin.

Les attributs positifs extérieurs de l'Être divin.

CHAPITRE III.

LES ATTRIBUTS DE LA VIE OU DE LA NATURE DE DIEU.

PREMIÈRE SECTION.

LA CONNAISSANCE DIVINE ET SES ATTRIBUTS.

DEUXIÈME SECTION.

LA VOLONTÉ DIVINE ET SES ATTRIBUTS.

DEUXIÈME SECTION.

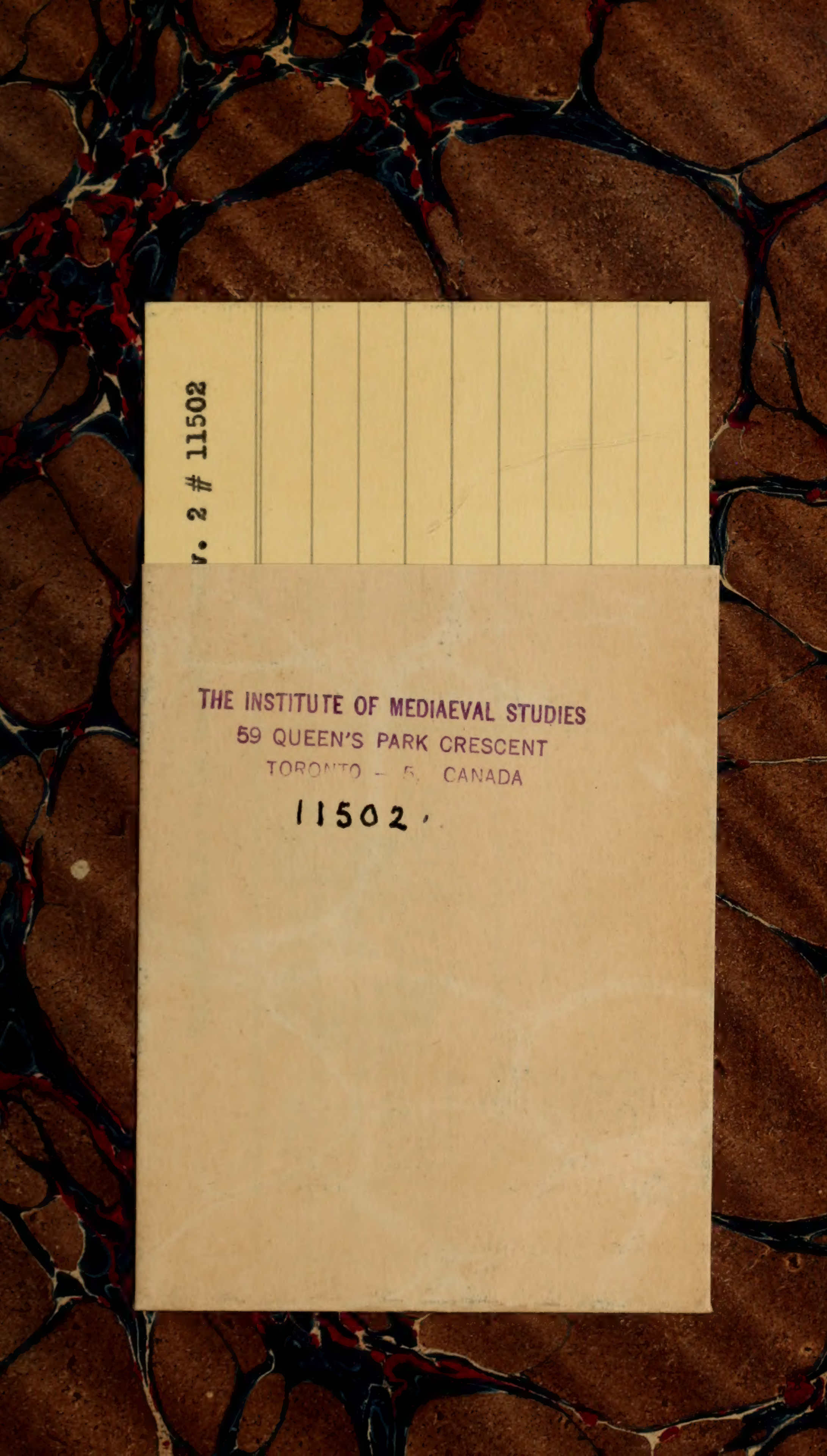
PARTIE THÉOLOGIQUE.

L'intelligence de la foi : la Trinité, comme résultat de la fécondité de la vie divine.

FIN DE LA TABLE.

LANGRES. — IMPRIMERIE FIRMIN DANGIEN.




2 # 11502
THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA
11502.

